Ibn Qayyim Al-Jawziyya

Les Degrés des itinérants

Tome II

مدارج السالكين في منازل السائرين

• Madārij as-Sālikīn fī sharḥ manāzil as-sā'irīn •

Traduit par Hassan Boutaleb

ALBOURAQ

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

Les Éditions Albouraq
– LES JOYAUX DE LA TRADITION –

► DISTRIBUTION :

LA SOFIADIS
7 rue Henri François
77330 Ozoir-la-Ferrière
Tél. 01 60 34 37 50
Fax. 01 60 34 35 63
commandes@sofiadis.fr
www.sofiadis.fr

► COMPTOIRS DE VENTE :

Librairie de l'Orient
18 rue des Fossés Saint Bernard
75005 Paris
Face à l'Institut du Monde Arabe
Tél. 01 40 51 85 33
orient-lib@orient-lib.com
www.librairiedelorient.fr

Librairie Albouraq
91 rue Jean-Pierre Timbaud
75011 Paris

Tél. 01 48 05 04 27
librairie11@albouraq.com
www.albouraq.com

Albouraq Sénégal
Résidence Serigne Babacar Sy
99, rue Amadou Assane Ndoye
Dakar-Plateau, Sénégal
Tél. Fax. + 221 33 842 21 22
salb@albouraq.com
www.salb.biz

1445-2023
ISBN 979-10225-1245-9 — EAN 9791022512459
Coffret 3 volumes. Les tomes ne peuvent être vendus séparément.

Ibn Qayyim Al-Jawziyya

Les Degrés des Itinérants

Tome II

مدارج السالكين في منازل السائرين

الجزء الثاني

• Madārij as-Sālikīn
fī sharḥ manāzil as-sā'irīn •

Traduit par Hassan Boutaleb

ALBOURAQ

Transcription des lettres arabes

Lettre arabe	Transcription
ء	’
ب	b
ت	t
ث	th
ج	j
ح	ḥ
خ	kh
د	d
ذ	dh
ر	r
ز	z
س	s
ش	sh
ص	ṣ
ض	ḍ
ط	ṭ
ظ	ẓ
ع	’
غ	gh
ف	f
ق	q
ك	k
ل	l
م	m
ن	n
ه	h
و	w
ي	y

Chapitre 15
La Station de la douceur (*al-Ikhbāt*)

Parmi les stations de «***c'est Toi que nous adorons et c'est à Toi que nous demandons de l'aide***», il y a la station de la douceur.

Le Très-Haut dit: «***Et annonce la bonne nouvelle aux doux***»[1]. Puis Il explique le sens de la douceur en poursuivant: «***Ceux dont les cœurs frémissent lorsque le nom de Dieu est mentionné, ceux qui endurent patiemment ce qui les atteint, ceux qui s'acquittent de la prière et dépensent en aumônes une partie de ce que Nous leur avons dispensé***»[2]. Et Il dit: «***Certes, ceux qui croient, qui font le bien et qui sont doux (akhbatū) envers leur Seigneur, ceux-là seront les hôtes du Paradis où ils demeureront à jamais***»[3]. Etymologiquement, le mot *khabt* désigne un creux dans la terre. Ibn 'Abbās ﷺ, et Qatāda ont dit à propos des «*Mukhbitīn*»: «Ce sont ceux qui s'abaissent». Mujāhid a dit: «Le *Mukhbit* est celui qui trouve la paix en Dieu et le *khabt* est la partie basse de la terre». Al-Akhfash[4] à propos des *Mukhbitīn*: «Ce sont les humbles». Ibrāhīm an-Nakha'ī a dit: «Ce sont les sincères». Al-Kalbī a dit: «Ce sont ceux qui ont un cœur tendre». 'Amr Ibn Aws [ath-Thaqafī] a dit: «Ce sont ceux qui ne font de mal à personne et qui ne cherchent pas à se venger lorsque l'on leur fait du tort». Toutes ces définitions tournent autour de deux significations majeures: l'humilité et la sérénité par rapport à Dieu ﷻ. Et c'est pourquoi dans le verset 11 : 23, il a été mentionné au transitif avec la particule «*ilā'*» (envers) utilisée afin de souligner le sens de sérénité, de pénitence et d'immobilité par rapport à Dieu ﷻ.

L'auteur des *Manāzil* a dit: «L'*Ikhbāt* est l'une des premières stations de la quiétude»[5]. Par les stations de la quiétude, il entend l'immobilité, la certitude, la confiance en Dieu ﷻ, etc. La douceur est leur précurseur et leur commencement. Il dit: «C'est l'arrivée du voyageur au-delà du retour ou de l'hésitation»[6]. La douceur est la première station où le voyageur surmonte l'hésitation, qui est une sorte de doute, et le retour, qui est une sorte d'insouciance et d'évasion. Le

---

1. Coran 22 : 34.
2. Coran 22 : 35.
3. Coran 11 : 23
4. Sa'īd Ibn Mas'ada al-Akhfash (m. vers 215/831): linguiste, grammairien et disciple du célèbre Sībawayh.
5. *Manāzil*, op. cit. p. 29.
6. Ibid.

voyageur voyage vers son Seigneur et marche vers Lui jusqu'à son dernier souffle. Son voyage ne prend pas fin tant qu'il lui reste un souffle. Il a comparé l'obtention de la douceur à l'eau douce que le voyageur assoiffé et nécessiteux trouve dans sa première station où il s'abreuve. Cette station le rassure et enlève toute hésitation à terminer le voyage ou toute pensée de retour vers son pays par crainte de la difficulté du voyage. Quand il atteint cette eau, son hésitation et ses pensées de retour s'évanouissent. C'est aussi le cas pour l'aspirant. Quand il arrive à la source de la douceur, il est débarrassé de toute arrière-pensée et de toute hésitation, et il atteint ainsi la première station de quiétude de son voyage.

Anṣārī poursuit : « Cette station a trois degrés. **(1)** Le premier degré, c'est quand la protection (*al-'Iṣma*) submerge le désir, quand la volonté rattrape l'insouciance et quand la quête ravit la complaisance ».

L'aspirant voyageur est assailli par l'insouciance qui affaiblit sa volonté et par le désir qui s'oppose à sa détermination et qui le pousse vers la complaisance et le confort. Or ce degré de douceur le protège contre ces trois. *Al-'Iṣma* est la protection et la défense, le désir est l'inclination à satisfaire les exigences de l'âme, et « être submergé par une chose » signifie être englobé et entouré par elle. Ainsi, ce qu'il entend, c'est que *al-'Iṣma* surmonte son désir (et la force qui lui est inhérente) et en couvre toutes les parties. Lorsque cela se produit, c'est la preuve de la douceur de l'aspirant, de son entrée dans la station de la quiétude et de sa descente dans l'une de ses demeures. Dans cette demeure, il est débarrassé de ses pensées hésitantes : doit-il aller de l'avant ou reculer, rebrousser chemin ou continuer le voyage avec une détermination plus solide et plus ferme, et plus d'effort ? Tel est le signe de la sérénité. Sa « volonté rattrape son insouciance » : pour les soufis, la « volonté » est le nom de la première station de ceux qui voyagent vers Dieu. L'aspirant (*al-Murīd*) est celui qui a quitté la « patrie » de sa nature et de son âme pour se rendre vers Dieu et l'Au-delà. Lorsqu'il atteint la « station de la douceur », sa volonté submerge sa négligence, elle la surmonte et il rattrape ce qu'il a raté.

Quant « au ravissement de la complaisance par sa quête », cela signifie que sa quête domine son amour du confort, de sorte que son confort chute comme quelque chose qui tombe dans un puits. Le fait qu'il domine sa complaisance et l'enterre dans un trou et fait en sorte qu'elle ne revienne jamais à la vie est le signe d'un amour sincère. En somme, sa protection et sa défense l'emportent sur son désir, sa volonté l'emporte sur son insouciance et son amour l'emporte sur son désir de confort.

Anṣārī dit : **(2)** « Le deuxième degré est que rien ne contrarie sa volonté, aucun obstacle n'isole son cœur et aucune tentation ne coupe son cheminement »[7]. Ce

7. *Manāzil*, op. cit. pp. 29-30.

sont trois réalités supplémentaires qui se présentent à l'individu dont la volonté est sincère : une cause qui s'oppose à lui et qui s'oppose à sa détermination et sa volonté, une solitude qui obstrue son désir [de Dieu], surtout s'il est seul, et une tentation qui se dresse devant lui pour le dissuader de poursuivre son chemin. S'il est solidement installé dans la demeure de la douceur, ces vices sont écartés de lui, car si sa volonté est forte et que sa détermination est ferme, aucune cause ne peut les contrecarrer. Ici, « contrecarrer » signifie détourner sa volonté et l'écarter de la bonne direction. Aucun obstacle ne peut alors empêcher son intimité avec Dieu ﷻ et aucune tentation ne peut le détourner de son cheminement vers Lui. Ici, « l'obstacle » signifie une opposition, à savoir tout ce qui s'oppose à ton cheminement et qui se dresse sur ton chemin. Le plus puissant de ces obstacles est le sentiment de solitude, mais le voyageur ne doit pas y prêter attention.

Un gnostique a dit : « Ta solitude dans ta quête prouve la sincérité de ta recherche». Un autre a dit : « Ne te sens pas seul dans la voie qui conduit à Dieu à cause du peu de personnes qui la parcourent et ne te laisse pas abuser par le grand nombre de personnes qui y périssent ».

Quant à la tentation qui coupe le chemin, il s'agit des pensées accidentelles qui viennent au cœur, qui l'empêchent de contempler la Vérité et de Le désirer. Lorsque le voyageur est bien installé dans la « station de la douceur » et que sa volonté et sa quête sont sincères, aucune tentation ne peut les contrecarrer. Mais ces résolutions ne sont appropriées que pour celui dont le cœur a été illuminé par les lumières des Noms et des Attributs [divins], pour qui leurs significations ont été dévoilées, et dont le cœur a atteint la vérité de la certitude à travers eux. Un sage a dit : « Celui qui prend la connaissance à sa source s'y établit fermement ; et celui qui la prend de son torrent est submergé par les marées du doute, induit en erreur par les expressions et confus par la variété des opinions ».

Anṣārī dit : (3) « Le troisième degré est atteint quand la louange et le blâme sont égaux pour lui, quand il réprouve son âme en permanence et quand il devient aveugle au mépris des créatures à son égard ».

Sache que lorsque les pas du serviteur sont établis dans la « station de la douceur », son aspiration est élevée et son âme ne se soucie plus des louanges et des reproches des gens. Les louanges des gens ne lui font pas plaisir et leurs reproches ne l'attristent pas. Tel est l'état de celui qui s'est débarrassé des complaisances de son âme et qui est apte à s'annihiler dans l'adoration de son Seigneur. Son cœur se dispose à accueillir les rayons de la lumière des Noms et des Attributs divins et à goûter la douceur de la foi et de la certitude. Prêter attention aux louanges et aux reproches des gens est un signe de la coupure du cœur par rapport à Dieu ﷻ. Un tel cœur n'a pas rencontré l'amour et la connaissance de Dieu, ni goûté la douceur de l'attachement à Lui et la quiétude en Lui. Les paroles de l'auteur : « quand il

réprouve son âme en permanence» signifient que celui qui a atteint cette station n'est jamais satisfait de son âme; il la déteste et veut s'en séparer.

Pour les soufis, l'âme est la part imparfaite des attributs du serviteur et ce qui est blâmable de son caractère et de ses actes, qu'ils soient acquis ou innés. Les soufis sont très sévères envers l'âme. C'est d'ailleurs l'une des interprétations des Paroles du Très-Haut: «***Non! ...Je jure par l'âme qui blâme***!»[8] Sa 'īd Ibn Jubayr et 'Ikrima ont dit: «L'âme blâme pour le bien et pour le mal; elle n'est pas patiente dans les bons moments, ni dans les mauvais». Qatāda a dit: «Ici, l'âme qui blâme est l'immorale». Mujāhid a dit: «Elle déplore ce qui a été manqué, en disant: «Si j'avais fait ceci et cela» et «Si je n'avais pas fait ceci et cela»». Al-Farrā' a dit: «Il n'y a pas d'âme, bonne ou mauvaise, qui ne se blâme pas. Lorsqu'elle fait le bien, elle dit: «Pourquoi n'ai-je pas fait plus?» et lorsqu'elle fait le mal, elle dit: «J'aurais aimé ne pas avoir fait ça»». Al-Ḥasan al-Baṣrī a dit: «L'âme mentionnée ici est celle du croyant. Par Dieu, le croyant en veut constamment à son âme. Il se dit tout le temps: Qu'est-ce que je voulais dire ou atteindre par ce mot, cet acte, cette nourriture ou cette chose? Tandis que le débauché va de l'avant sans se poser de questions: il ne fait pas d'examen de conscience et ne reproche rien à son âme». Muqātil a dit: «Ici, il s'agit de l'âme mécréante: elle se blâmera dans l'Au-delà pour sa désobéissance aux commandements de Dieu ici-bas».

Le but étant que celui qui offre sincèrement son âme à Dieu ﷻ n'aime pas rester avec elle, car il veut qu'elle soit acceptée par Celui à qui il l'a offerte. En outre, celui qui offre un présent qui est accepté n'est pas comme celui dont le présent a été rejeté. Le fait que l'âme est encore avec le serviteur est le signe que son offre n'a pas été accepté. De plus, les soufis conviennent, du premier au dernier, leurs véridiques et leurs menteurs, que l'âme est un voile entre le serviteur et Dieu ﷻ, et qu'il ne peut arriver à Dieu que lorsque ce voile sera déchiré. Abū Yazīd al-Bisṭāmī a dit: «J'ai vu le Seigneur de la Puissance en rêve. J'ai dit: «Seigneur, comment arriver jusqu'à Toi?» Il a répondu: «Laisse ton âme derrière toi et viens»».

L'âme est une énorme montagne obstruant le chemin vers Dieu ﷻ, et personne ne peut atteindre la destination sans passer par elle. Ce chemin est difficile pour certains et facile pour d'autres, et il n'est facile que pour ceux à qui Dieu ﷻ le facilite. Dans cette montagne, il y a des vallées et des sentiers, des montées et des descentes, des plantes épineuses et des lianes, et des coupeurs de route prêts à agresser les voyageurs, en particulier ceux qui voyagent de nuit. S'ils ne sont pas suffisamment armés de foi et s'ils n'ont pas de torches de la certitude alimentées par l'huile de la douceur, ces obstacles s'accrochent à eux et les empêchent d'avancer. N'arrivant pas à franchir et à escalader cette montagne, la plupart des voyageurs

8. Coran 75: 2.

rebroussent chemin. Au sommet de cette montagne se tient Satan : il dissuade les gens de l'escalader et leur fait peur. Ainsi, à la faiblesse de la détermination et de l'intention du voyageur viennent s'ajouter les avertissements de Satan. Cela persuade donc les voyageurs de revenir sur leurs pas. Seuls ceux que Dieu ﷻ protège sont protégés. Plus le voyageur escalade cette montagne, et plus il entend les cris et les avertissements de Satan. Mais dès qu'il atteint le sommet, toutes les peurs et les appréhensions cèdent la place à la paix et à la sécurité. Le reste du voyage devient facile et les obstacles et les difficultés des chemins escarpés s'évanouissent. Il commence alors à voir plus clair, la voie devient plus large, avec ses stations, ses haltes, ses indications et ses aires de repos préparées pour les hôtes du Tout-Miséricordieux.

Entre le serviteur et son succès et sa félicité, il y a le pouvoir de la détermination, la patience d'endurer les épreuves, le courage de l'âme et la fermeté du cœur. Mais la grâce est dans la Main de Dieu ﷻ et Il l'accorde à qui Il veut. Dieu ﷻ est le détenteur de la grâce énorme.

Quant aux paroles de l'auteur : « quand il devient aveugle au mépris des créatures à son égard », elles signifient que même si le serviteur est supérieur à de nombreuses personnes en ce qui concerne le degré spirituel, il ne se soucie pas de ce qu'elles pensent de lui, car il est trop occupé par Dieu ﷻ, et parce que son cœur est rempli d'amour et de connaissance. Il est trop centré sur Dieu ﷻ pour se soucier de ce qu'il considère comme une déchéance, un abaissement de degré et une régression dans son cheminement. Quand une telle inquiétude l'assaille, malgré lui et son effort, il doit y remédier en contemplant la faveur, la peur de la ruse et sa méconnaissance de ce qui l'attend. C'est à Dieu seul que l'on demande de l'aide.

Chapitre 16
La Station de l'ascèse (*az-Zuhd*)

Parmi les stations de «*c'est Toi que nous adorons et c'est à Toi que nous demandons de l'aide*», il y a la station de l'ascèse.

Le Très-Haut dit: «*Tout ce que vous possédez s'épuisera, tandis que ce qui est auprès de Dieu durera*»[9], «*Sachez que la vie présente n'est que jeu, amusement, vaine parure, une course à l'orgueil entre vous et une rivalité dans l'acquisition des richesses et des enfants. Elle est en cela pareille à une pluie: la végétation qui en vient émerveille les cultivateurs, puis elle se fane et tu la vois donc jaunie; ensuite elle devient des débris. Et dans l'Au-delà, il y a un dur châtiment, et aussi pardon et agrément d'Allah. Et la vie présente n'est que jouissance trompeuse*»[10], «*La vie présente est comparable à une eau que Nous faisons descendre du ciel et qui se mélange à la végétation de la terre dont se nourrissent les hommes et les bêtes. Puis lorsque la terre prend sa parure et s'embellit, et que ses habit nts pensent qu'elle est à leur entière disposition. Notre ordre survient alors, de nuit ou de jour, et Nous en faisons un champ moissonné, comme si, la veille, elle n'avait pas été florissante. C'est ainsi que Nous exposons Nos signes pour les hommes qui méditent*»[11].

Il dit aussi: «*Propose-leur la parabole de la vie de ce monde: elle est semblable à une eau que Nous faisons descendre du ciel. Les plantes de la terre l'absorbent, mais le lendemain elles deviennent de la paille que le vent disperse. Dieu possède le pouvoir sur toute chose. Les richesses et les enfants sont la parure de la vie de ce monde. Mais les bonnes œuvres durables recevront auprès de ton Seigneur une récompense meilleure et elles suscitent une meilleure espérance*»[12], «*Dis: La jouissance de la vie de ce monde est peu de chose; la vie future est meilleure pour celui qui craint Dieu. Vous ne serez pas lésés d'une pellicule de datte*»[13], «*Vous préférez la vie de ce monde alors que la*

9. Coran 16: 96.
10. Coran 57: 20.
11. Coran 10: 24.
12. Coran 18: 45-46.
13. Coran 4: 77.

vie dernière est meilleure et plus stable »[14], « ***N'étends pas ton regard vers les jouissances que Nous avons accordées à certains couples mariés, comme un décor de la vie de ce monde destiné à les éprouver. Mais ce que ton Seigneur te dispense est meilleur et plus durable*** »[15] et : « ***N'était-ce la crainte que les hommes ne se réunissent pour former une seule communauté [de mécréants], Nous aurions garni les maisons de ceux qui ne croient pas au Miséricordieux de terrasses d'argent et d'escaliers pour y accéder. Nous aurions aussi placé dans leurs maisons des portes [d'argent] et des lits de repos sur lesquels s'accouder, ainsi que des ornements d'or. Mais tout cela ne serait que jouissance de la vie de ce monde, alors que la vie dernière, auprès de ton Seigneur, appartient à ceux qui Le craignent*** »[16].

Le Coran est rempli d'encouragements au renoncement à ce bas-monde et d'informations sur sa vanité, son insignifiance, son extinction et sa disparition rapide. De même qu'il est rempli d'incitations à l'Au-delà, et d'informations sur sa noblesse, son éternité et son arrivée rapide. Si Dieu ﷻ veut du bien pour Son serviteur, Il crée dans son cœur un « objet de vision » qui lui permet de contempler la réalité de ce bas-monde et de l'autre, pour que le serviteur choisisse ce qui est vraiment préférable et meilleur.

Les soufis ont beaucoup parlé d'ascèse, et chacun l'a fait selon son goût, son état et ce qu'il en a contemplé. La plupart de leurs déclarations sont des expressions de leurs goûts et de leurs états, mais la définition scientifique a une portée plus large que celle de l'expérience personnelle ; elle est plus probante et plus convaincante. J'ai entendu le Shaykh al-Islam Ibn Taymiyya, que Dieu sanctifie son esprit, dire : « L'ascèse (*az-Zuhd*) consiste à renoncer à ce qui te ne sera pas utile dans l'Au-delà, et le scrupule (*al-wara'*) consiste à renoncer à ce qui pourrait te nuire dans l'Au-delà ». C'est l'une des meilleures définitions de l'ascèse et du scrupule, et la plus complète.

Sufyān al-Thawrī a dit : « L'ascèse consiste à ne pas trop attendre de ce monde, et non se nourrir de restes ou porter des vêtements grossiers ». Junayd a dit : « J'ai entendu Sarī dire : Dieu a enlevé ce monde à Ses amis, l'a défendu à Ses élus et l'a délogé du cœur de Ses bien-aimés, car Il ne l'agrée pas pour eux ». Il a dit aussi : « L'ascèse est explicitée dans la Parole divine : « ***Ne soyez pas désespérés à cause de ce qui vous échappe et ne vous réjouissez pas outre mesure de ce qui vous est donné. Dieu n'aime pas l'insolent outrecuidant*** »[17]. Par

14. Coran 87 : 16-17.
15. Coran 20 : 131.
16. Coran 45 : 33-35.
17. Coran 57 : 23.

conséquent, l'ascète est celui qui ne se réjouit pas de ce qu'il obtient de ce monde et ne regrette pas ce qu'il n'en obtient pas».

Yaḥyā b. Mu'ādh a dit: «L'ascèse engendre la générosité par rapport aux biens, tout comme l'amour engendre la générosité par rapport à l'esprit». Ibn al-Jalā'[18] a dit: «L'ascèse, c'est voir ce bas-monde avec l'œil de l'extinction. Il deviendra alors insignifiant à tes yeux et tu pourras t'en détourner plus facilement». Ibn Khafīf a dit: «L'ascèse est le plaisir de renoncer à tes possessions» et «L'ascèse consiste à débarrasser son cœur des causes et à vider ses mains des possessions».

Un saint a dit: «L'ascèse est le détachement du cœur de ce bas-monde sans prétention ni effort». Junayd a dit: «L'ascèse consiste à vider le cœur de ce qui a quitté ta main». L'Imam Aḥmad [Ibn Ḥanbal] a dit: «Le renoncement à ce monde est le court espoir» et: «Le renoncement à ce monde consiste à ne pas se réjouir quand les choses de ce monde sont atteintes et à ne pas s'affliger quand elles sont perdues». Quand on l'interrogea au sujet de l'homme qui possédait mille dinars, il répondit: «C'est une bonne chose pour lui s'il ne se réjouit pas quand il en a plus et ne s'afflige pas s'il en perd». 'Abd Allāh Ibn al-Mubārak a dit: «L'ascèse, c'est la confiance en Dieu accompagnée de l'amour et de la pauvreté». C'est aussi ce qu'ont déclaré Shaqīq [al-Balkhī][19] et Yūsuf b. Asbāṭ[20]. 'Abd al-Wāḥid b. Zayd a déclaré: «L'ascèse, c'est renoncer à ce bas-monde et aux dirhams».

Abū Sulaymān ad-Darānī a dit: «L'ascèse, c'est abandonner tout ce qui détourne de Dieu». C'est aussi le point de vue de Shiblī. Lorsque Ruwaym interrogea Junayd sur l'ascèse, il répondit: «C'est ne pas trop penser à ce bas-monde et en effacer les traces dans le cœur». Junayd a dit aussi: «L'ascèse, c'est vider tes mains de tes biens et ton cœur de leur tentation». Yaḥyā Ibn Mu'ādh a dit: «Personne n'atteint la réalité de l'ascèse tant qu'il n'a pas les trois traits de caractère suivants: une action sans attachement, une parole sans arrière-pensée et une dignité sans pouvoir».

Dhū an-Nūn al-Miṣrī a dit: «La réalité de l'ascèse est le renoncement à l'ego». Un saint a dit: «L'ascèse, c'est préférer les autres à soi quand on en a assez, tandis que la chevalerie, c'est préférer les autres à soi quand on est dans le besoin». Le Très-Haut dit: «***Ils les préfèrent à eux-mêmes, même si l'indigence les a frappés***»[21].

---

18. Aḥmad Ibn Yaḥyā al-Jalā' (m. 306/918-919): célèbre maître soufi originaire de Baghdâd.
19. Shaqiq Ibn Ibrāhīm (m. 194/810): célèbre ascète et guerrier.
20. Yūsuf Ibn Asbāṭ (m. 199/814-15): célèbre ascète, savant et traditionniste.
21. Coran 59: 9.

Un homme dit à Yaḥyā Ibn Mu'ādh : « Quand puis-je entrer dans la boutique du *Tawakkul* (la confiance en Dieu), porter la robe des ascètes et m'asseoir avec eux ? » Yaḥyā répondit : « Quand tu auras discipliné ton âme au point que si Dieu te coupe les vivres pendant trois jours, ton âme ne faiblira pas. Si tu n'as pas atteint ce degré, t'asseoir sur le tapis des ascètes serait de l'ignorance, et je crains que tu ne t'exposes à un grave danger ».

L'Imam Aḥmad Ibn Ḥanbal a dit : « L'ascèse comporte trois degrés : le premier consiste à renoncer aux choses interdites, et c'est l'ascèse des gens du commun ; le deuxième consiste à renoncer aux choses inutiles, même celles qui sont permises, et c'est l'ascèse de l'élite ; et le troisième consiste à renoncer à tout ce qui détourne ton attention de Dieu, et c'est l'ascèse des gnostiques ».

Ces paroles de l'Imam Aḥmad renferment tout ce qui a été dit auparavant, avec plus de détails et d'explications sur les degrés de l'ascèse. C'est l'explication la plus exhaustive, et cela montre que l'Imam Aḥmad ﷺ, avait une profonde connaissance de cette qualité. En effet, l'Imam ash-Shāfi'ī a témoigné de la prééminence de l'Imam Aḥmad par rapport à huit choses, dont l'une était l'ascèse.

Ce sur quoi les connaisseurs sont tous d'accord, c'est que l'ascèse est le départ du cœur de ce monde vers les stations de l'Au-delà. Les prédécesseurs ont écrit des traités sur ce sujet, comme les livres intitulés *az-Zuhd* de 'Abd Allāh Ibn al-Mubārak, de l'Imam Aḥmad, d'al-Wakī', d'al-Hannād Ibn as-Sarī, et d'autres auteurs. L'ascèse est associée à six choses, et le serviteur ne mérite le titre d'ascète que lorsqu'il renonce à elles. Ces six sont : la richesse, [la beauté] physique, le pouvoir [politique], les gens, l'âme, et tout ce qui est autre que Dieu. Renoncer à ces choses ne signifie pas refuser de les posséder, car les Prophètes de Dieu ﷺ, Salomon et David (Paix sur eux) étaient parmi les plus grands ascètes de leur temps, mais ils possédaient la richesse, le pouvoir et des femmes. Notre Prophète ﷺ était le plus ascète des hommes, mais il avait neuf femmes. 'Alī, 'Abd al-Raḥmān Ibn 'Awf, az-Zubayr et 'Uthmān ﷺ, étaient de grands ascètes et ils possédaient des richesses. Al-Ḥasan Ibn 'Alī était un très grand ascète, et cela ne l'a pas empêché d'aimer les femmes et d'en épouser plusieurs. Abd Allāh Ibn al-Mubārak était l'un des Imams ascètes et il possédait une grande richesse. Et c'était aussi le cas pour al-Layth Ibn Sa'd et Sufyān ath-Thawrī, qui étaient de très grands ascètes. [Ce dernier] possédait un capital à propos duquel il disait : « Sans ce capital, les hommes de pouvoir nous anéantiraient ».

La meilleure chose qui ait été dite à propos de l'ascèse est cette sagesse d'al-Ḥasan ou de quelqu'un d'autre : « Le renoncement aux choses de ce monde ne signifie pas que vous devez vous abstenir de ce qui est permis ou de gaspiller votre richesse, mais elle signifie que vous devez compter plus sur ce qui est entre les Mains de Dieu que ce qui est entre les vôtres, et que vous devez désirer plus la

récompense associée à un malheur s'il vous frappe que s'il ne vous frappe pas». C'est la déclaration la plus exhaustive et la plus subtile qui soit sur ce sujet. Et certains l'attribuent même au Prophète ﷺ.

Les gens ne sont pas d'accord sur la question de savoir si l'ascèse est possible ou pas en ces temps. Abū Ḥafṣ [al-Ḥaddād], que Dieu lui fasse miséricorde, a dit : «L'ascèse n'est observée que par rapport à ce qui est licite, or il ne reste plus rien de licite dans ce bas-monde. Par conséquent, il n'y a pas d'ascèse possible». Les gens n'étaient pas d'accord avec lui sur ce point et ont déclaré que des choses licites sont toujours présentes dans le monde, même s'il contient beaucoup de choses illicites. Même si l'on suppose qu'il ne contient rien de licite, c'est une raison supplémentaire pour y renoncer et n'en consommer que le strict minimum pour survivre, comme consommer de la charogne, du sang et du porc. Yūsuf b. Asbāṭ a dit : «Même si quelqu'un venait m'informer qu'un homme a atteint le statut d'Abū Dharr, d'Abū ad-Dardā', de Salmān al-Fārisī, d'al-Miqdād et d'autres Compagnons ﷺ, je ne dirais toujours pas au sujet de cette personne que c'est un ascète, car l'ascèse est le renoncement aux choses qui sont incontestablement licites, ou ce qui est purement licite n'existe plus à notre époque. Quant à l'illicite, si vous le commettez, Dieu vous en tiendra rigueur».

Les soufis n'étaient cependant pas d'accord sur l'objet approprié de l'ascèse. Un groupe a déclaré qu'il ne s'agissait que d'éviter ce qui est licite, puisque le renoncement à l'illicite est une obligation malgré tout. Un autre groupe a dit qu'il ne concerne que ce qui est illicite ; quant au licite, c'est un bienfait de Dieu à l'égard de Son serviteur, et Dieu ﷻ aime voir l'effet de Sa Bonté sur Ses serviteurs. Par conséquent, il est préférable d'exprimer sa gratitude pour Ses bienfaits et en faire le meilleur usage pour accéder au Paradis que de les éviter, d'y renoncer et de se soustraire aux moyens d'y parvenir. En réalité, si une chose détourne de Dieu ﷻ, il vaut mieux y renoncer ; mais si elle ne détourne pas de Lui et que le serviteur est reconnaissant envers Dieu ﷻ, la possession d'une telle chose est préférable. Et Dieu est Plus Savant.

Définition de l'ascèse

L'auteur des *Manāzil* dit : «L'ascèse est l'abolition en totalité du désir des choses»[22]. Par «choses» auxquelles il faut renoncer, il entend tout ce qui est autre que Dieu ﷻ ; et par «abolition», il entend l'élimination de tout attachement et de tout désir pour ces choses. Par «en totalité», il souligne le fait qu'il ne faut ni leur prêter attention, ni les désirer.

---

22. *Manāzil*, op. cit., p. 30.

Il poursuit : « Pour les gens du commun, l'ascèse est un acte de proximité ; pour les aspirants, c'est une nécessité ; et pour l'élite, c'est une crainte. » C'est-à-dire que les gens du commun se rapprochent de Dieu ﷻ. La « proximité » (*al-Qurba*) est le moyen par lequel l'amant se rapproche de sa bien-aimée. C'est une nécessité pour l'aspirant, car il ne peut se débarrasser de ce qui obstrue sa route qu'en ôtant les désirs pour d'autres choses que son but ultime. Il a donc extrêmement besoin de l'ascèse, tout comme il a besoin de nourriture et de boisson pour survivre. L'attachement à autre chose que son but ultime ne soulève aucun voile, car l'interruption ou le recul persistent en fonction de la distance de cette chose par rapport à son but et de la force de son attachement à elle. Pour l'élite, c'est une crainte, car ils craignent pour ce qu'ils ont atteint en termes de proximité, d'intimité et de plaisir. Ils craignent donc que cette pureté soit souillée en s'occupant d'autre chose que Dieu. Ainsi, leur ascèse est crainte et peur.

Anṣārī poursuit : « L'ascèse comporte trois degrés. **(1)** *Le premier* consiste à s'abstenir des choses douteuses après s'être abstenu des choses illicites par peur du châtiment, par dédain de ce qui est dégradant et par aversion de l'association avec les débauchés ».

« S'abstenir des choses douteuses » signifie renoncer à ce dont la nature semble douteuse [afin d'éviter de se poser la question] : s'agit-il d'une chose licite ou illicite ? Ceci est expliqué dans la Tradition d'an-Nu'mān Ibn Bashīr ﷺ, où il rapporte que le Prophète de Dieu ﷺ a dit : « *Le licite est clair tout comme l'est l'illicite, et entre les deux, il est des choses qui suscitent le doute et que peu de gens connaissent. Aussi, celui qui se garde des choses douteuses a préservé sa religion et son honneur, car celui qui s'aventure dans les domaines du doute s'aventure, en fait, dans l'illicite, tel le berger dont les bêtes paissent autour d'un enclos réservé, risquant à tout moment d'y pénétrer. Or, tout souverain possède un domaine réservé, celui de Dieu est l'ensemble de Ses interdictions. Il y a dans le corps un morceau de chair qui, s'il est sain, rend tout le corps sain, mais s'il est corrompu, tout le corps le devient : il s'agit du cœur* »[23].

Les choses douteuses sont une barrière entre le licite de l'illicite. Dieu ﷻ a établi une barrière entre chaque paire de contraires, tout comme Il a établi que la mort est une barrière entre ce bas-monde et l'Au-delà. Il a établi que les péchés sont une barrière entre la foi de l'incrédulité et Il a établi que les *A'rāf*[24] sont une barrière entre le Paradis et l'Enfer. De même, Il a établi entre tous les deux rituels une barrière qui n'est ni l'un ni l'autre. Ainsi, *Muḥassir*[25] sépare Minā de Muzdalifa et n'appartient à aucun des deux territoires : le pèlerin n'y séjourne ni la nuit du rassemblement [de 'Arafa] ni les nuits du séjour à Minā. De même, la vallée de

23. Al-Bukhārī, 52 et Muslim, 1599.
24. Montagne ou barrière rocheuse située entre le Paradis et l'Enfer.
25. La vallée de Muzdalifa.

'Urana est une barrière entre 'Arafa et le Sanctuaire et n'appartient à aucun des deux territoires. De même, entre l'aube et le lever du soleil, il y a une barrière entre le jour et la nuit qui n'appartient pas à la nuit de sorte qu'elle finisse à l'aube, et n'appartient pas au jour qui, lui, commence avec le lever du soleil, même s'il est légalement considéré comme faisant partie du jour.

C'est également le cas pour les demeures durant le voyage : entre une demeure et la précédente [ou la suivante], il y a une barrière que le voyageur connaît. De nombreux états et événements sont également des barrières : le voyageur peu avisé peut les confondre avec les objectifs, alors que les experts de la voie les évitent et que les érudits sont les guides sur cette voie.

Ses paroles : « après s'être abstenu des choses illicites » signifient qu'abandonner les choses douteuses n'est possible qu'après avoir abandonné les choses illicites. Ses paroles « par peur du châtiment » signifient que la raison d'abandonner ce qui douteux est la mise en garde contre le châtiment de Dieu ﷻ. Ses paroles : « par dédain de ce qui est dégradant » signifient que son imperfection le dégoûte devant son Seigneur car cela le rabaisse à Ses yeux, et ne signifient pas que son imperfection le dégoûte devant les gens ou que cela le rabaisse à leurs yeux, même si cela n'est pas blâmable. Au contraire, cela est également louable. Ce qui est blâmable, c'est que son dédain pour lui-même se limite au regard des gens et non à Celui de Dieu ﷻ. Ses paroles : « par aversion de l'association avec les débauchés » signifient que les débauchés se ruent vers les lieux et les situations de plaisir et s'y agglutinent, alors que l'ascète dédaigne s'associer à eux dans ces situations. Il s'estime trop digne pour fréquenter ces gens débauchés et partager leurs plaisirs.

On demanda à un soufi : « Quelle est la raison de ton renoncement à ce monde ? » Il répondit : « Car ce monde est peu loyal et très infidèle, et parce que ceux qui y participent et s'y attachent sont méprisables ».

Le poète a dit :

Je n'abandonne pas le puits par peur / Mais à cause de la foule qui le recherche,

Quand les mouches s'agglutinent autour de la nourriture / Je retire ma main même si mon âme la désire,

Les lions évitent les puits / Autour desquels les chiens se pressent.

Anṣārī dit : (2) « Le deuxième degré est le renoncement au *fuḍūl*, à savoir ce qui dépasse le seuil de pauvreté et la quantité suffisante de nourriture, dans le but de profiter de chaque moment libre pour le remplir d'adoration, ainsi que la détermination décisive, et se parer des traits des Prophètes et des véridiques »[26].

---

26. *Manāzil*, op. cit., p. 31.

Al-fuḍūl signifie ce qui dépasse nos besoins, et le « seuil » (*maska* ; lit. Poignée) signifie ce dont le corps a besoin en termes de nourriture et de boisson, de vêtements, de logement et de rapports sexuels (si nécessaire) ; et « suffisant » signifie le minimum nécessaire grâce auquel le voyageur subvient à ses besoins tout au long de son voyage. Il doit s'abstenir de tout ce qui est au-delà afin de gagner du temps et l'employer avec profit. Dans la mesure où le renoncement des gens du premier degré est motivé par la peur du châtiment et la prudence par rapport à ce qui est dégradant ; le renoncement de ces gens est plus élevé, car ils cherchent à optimiser leur temps avec Dieu ﷻ. Quand on s'occupe des choses inutiles et non indispensables de ce monde, on perd une part de son temps et on ne saisit pas les occasions qu'il fournit : « *Le temps est une épée : si tu ne le coupes pas, il te coupe* ».

Remplir son temps signifie s'occuper à chaque instant à faire ce qui rapproche de Dieu ou qui aide à cela, comme manger, boire, avoir des rapports sexuels, dormir et se reposer. Si le voyageur emploie cela dans le but d'acquérir plus de force pour réaliser ce que Dieu ﷻ aime et éviter ce qu'Il n'aime pas, alors il aura rempli son temps, même s'il s'agit d'une chose très jouissive. Il ne faut pas comprendre le remplissage du temps avec le renoncement aux délices et aux bonnes choses. Il se peut que l'amant sincère soit plus fort pour le voyage de son cœur après avoir mangé, bu, eu des rapports sexuels avec sa femme et après s'être reposé. A ce propos, il est rapporté qu'un maitre atteignait son plus haut degré spirituel lors de ses rapports avec son épouse.

Il existe une bonne raison à cela. Il s'agit de la pleine concentration des facultés de l'âme [durant le rapport sexuel] : rien ne peut alors la distraire de ce qui lui procure du plaisir, de la joie et du bonheur. Ce plaisir évoque pour elle un autre plaisir, et cette joie évoque pour elle une autre joie. L'esprit s'élève ainsi de cette joie et de ce plaisir vers ce qui est incomparablement supérieur en termes de force, d'activité et de concentration absolue. Et cela conduit à un état étonnant. Ne te précipite pas à nier cet état ! Considère l'état de ton cœur au moment où il est assailli par celui qu'il aime le plus. Comment le trouves-tu ? C'est aussi le cas pour les autres. Il ne fait aucun doute que lorsque l'âme obtient une part juste de ce monde, elle devient plus forte, plus heureuse, ses facultés et sa concentration sont rassemblées et ses causes de dispersion disparaissent. Ô mon Dieu, pardonne-moi, car la plume a glissé et les mots sont dépassés. Je me réfugie en Toi contre Ton mépris.

Quant à « la détermination décisive », cela signifie mette fin au trouble du cœur engendré par l'attachement aux causes mondaines, par le désir et la peur, par l'amour et la haine et par l'effort. Le renoncement du serviteur n'est pas valable tant que son trouble ne quitte pas son cœur, de sorte qu'il ne s'occupe pas du monde, ni ne s'attache à lui dans les deux cas, qu'il en fasse l'expérience ou qu'il

l'abandonne. Car l'ascèse est le renoncement du cœur et pas le renoncement à ses biens ; c'est vider le cœur de [ce bas-monde] et non les mains. Quant à se « parer des traits des Prophètes et des véridiques », c'est parce qu'ils avaient vraiment renoncé à ce bas-monde et qu'ils étaient déterminés à acquérir une science qui élevait à leurs yeux autre chose que ce monde. Voilà pourquoi ils sont devenus des ascètes, même s'ils font l'expérience de ce monde.

Anṣārī poursuit : (3) « Le troisième degré est le « renoncement au renoncement ». Tu le réalises par trois choses : par le dédain des choses auxquelles tu as renoncé, par l'égalité de tes états par rapport à elles et par la disparition de la contemplation de ce que tu as acquis, en contemplant la vallée des réalités ». Le Shaykh a expliqué ce qu'il entendait par le « renoncement au renoncement » par trois choses. Premièrement, par le dénigrement de ce dont on s'est détourné, car celui dont le cœur est rempli d'amour de Dieu ﷻ et de Sa glorification ne considère pas ce qu'il a abandonné de ce monde pour l'amour de Dieu comme étant digne de sacrifice. Car ce bas-monde et ce qu'il contient ne vaut pas l'aile d'un moucheron aux yeux de Dieu. Le gnostique ne considère pas son renoncement à ce monde comme une chose qui compte ou qui mérite des compliments. Au contraire, celui qui réalise vraiment l'ascèse, a vraiment honte de considérer ce qu'il a laissé par amour de Dieu ﷻ comme une chose louable et un signe de son ascèse. Il a honte de le mentionner avec sa langue ou de le contempler dans son cœur.

Quant à « l'égalité de tes états par rapport à elles », cela signifie que ton abandon et ta participation à ce à quoi tu renonces sont égaux pour toi, car cela n'a aucune valeur pour toi. C'est un aspect subtil de la compréhension de l'ascèse. L'ascète véritable est un ascète qui, s'il prend les choses ou y renonce, cela lui est égal, car son aspiration est plus élevée que l'observation de sa saisie ou de son renoncement, car cela est insignifiant à ses yeux.

Quant à la « disparition de la contemplation de ce que tu as acquis », cela signifie que celui qui a rabaissé ce bas-monde dans son cœur, de sorte que le fait de prendre ou de renoncer lui soit totalement égal, ne voit pas qu'il a acquis par son renoncement un mérite auprès de Dieu ﷻ, car les choses sont trop insignifiantes à ses yeux pour qu'il considère, qu'en y renonçant, il a acquis des degrés supérieurs. Mais il y a une autre signification possible, à savoir que l'ascète est témoin de l'exclusivité de Dieu par rapport au don et au refus. Il ne pense donc pas avoir pris ou renoncé à quoi que ce soit. Au contraire, Dieu seul est Celui qui donne et Celui qui prive. Ce que l'ascète prend n'est que le cours du don de Dieu comme le cours de l'eau dans une rivière qui coule. Et ce qu'il a abandonné pour Dieu, c'est en fait Dieu qui l'en a privé. Ainsi, sa contemplation de l'Agent véritable et unique fait disparaître sa contemplation de ce qu'il prend et de ce qu'il abandonne. Lorsqu'il regarde les choses avec l'œil de l'union et voyage dans la vallée de la réalité, sa

contemplation de ce qu'il a acquis disparaît. C'est ce que l'auteur entend par : « en contemplant la vallée des réalités ». C'est la signification la plus appropriée. Et c'est l'ascèse de l'élite.

Un poète a dit :

Quand tu m'as fait renoncer au désir, craignant ma ruine / Cela m'a montré ce que c'est que d'être un ascète dans le renoncement.

Chapitre 17
La Station du scrupule (*al-Wara'*)

Parmi les stations de « ***c'est Toi que nous adorons et c'est à Toi que nous demandons de l'aide*** », il y a la station du scrupule.

Le Très-Haut dit : « ***Ô vous, les Envoyés ! Mangez des bonnes nourritures et agissez vertueusement ! Je sais parfaitement ce que vous faites*** »[27] et : « ***Purifie tes vêtements !*** »[28] À propos de ce verset, Mujāhid et Qatāda ont dit que cela signifie : « Purifie ton âme de tous les péchés ». Les vêtements ici sont une allusion à l'âme. C'est aussi l'opinion d'Ibrāhīm [an-Nakha'ī], d'aḍ-Ḍaḥḥāk, d'ash-Sha'bī, d'az-Zuhrī et des grands exégètes. Ibn 'Abbās a dit : « Ne te revêts pas de désobéissance et de transgression. – puis il a poursuivi – N'as-tu pas entendu cette parole de Ghaylan Ibn Salama ath-Thaqafi : *Dieu soit loué ! Je ne porte pas les vêtements du traître / Je ne suis pas satisfait de la traîtrise.* »

Les Arabes disent d'un homme connu pour sa véracité et sa loyauté qu'il a un vêtement pur, et d'un homme connu pour sa trahison et sa transgression que son vêtement est sale ou impur. Ubayy Ibn Ka'b ﷺ, a dit : « Ne t'habille pas quand tu es en état de trahison, d'injustice et de péché, mais habille-toi quand tu es en état de bonté et de pureté ». Aḍ-Ḍaḥḥāk a dit [à propos de la Parole divine : « ***Purifie tes vêtements !*** »] : « Corrige ta conduite ». As-Suddī a dit : « On dit de l'homme bon qu'il a un vêtement pur et d'un homme mauvais qu'il a un vêtement sale ». À propos de ce verset : Sa'īd Ibn Jubayr a dit : « Purifie ton cœur et ton intention ». Al-Ḥasan et al-Quraẓī ont dit : « Corrige tes manières et ta conduite ». Ibn Sīrīn et Ibn Zayd ont dit : « Dieu ordonne au Prophète de purifier son vêtement des impuretés qui invalident la prière, car les associationnistes ne se purifiaient pas et ne purifiaient pas leurs vêtements ». Ṭāwūs a dit : « Raccourcis ton vêtement, car raccourcir le vêtement fait partie de sa purification ». Le premier avis est le plus juste. Il ne fait aucun doute que la purification externe a été commandée, car elle achève la réforme des actes et des mœurs, et l'impureté extérieure engendre la corruption intérieure. Ainsi, celui qui se tient devant Dieu ﷻ a reçu l'ordre de l'éliminer et de s'en écarter.

En somme, le scrupule élimine l'impureté et la saleté du cœur, tout comme l'eau lave la saleté et l'impureté du vêtement. Entre le vêtement et l'âme il y a un lien, à la fois évident et caché. C'est pourquoi dans les rêves, le vêtement de l'homme

27. Coran 23 : 51.
28. Coran 74 : 4.

symbolise son cœur et son état intérieur, et chacun affecte l'autre. C'est à cause de ce lien que le port de la soie, de l'or et de la peau des prédateurs est interdit, car il engendre dans le cœur une forme qui s'oppose à l'adoration et à l'humilité. L'effet du vêtement sur le cœur et l'âme est une réalité cachée. Seuls ceux qui sont dotés de clairvoyance connaissent l'état du cœur et de l'âme de l'individu à partir de la propreté, de la saleté, de l'odeur, de l'éclat et de la tristesse de ses vêtements. Ils parviennent même à distinguer les vêtements des bons de ceux des mauvais, même s'ils ne les portent pas.

Le Prophète ﷺ a réuni toutes les significations du scrupule dans une phrase: « *L'une des meilleures qualités de l'Islam consiste pour l'individu à ne pas s'occuper de ce qui ne le concerne pas* »[29]. La portée de cette déclaration inclut tout ce qui ne concerne pas ou n'aide pas le croyant: la parole, la vue, l'ouïe, la saisie, la marche, la pensée et tous les mouvements intérieurs ou extérieurs. Cette déclaration est la définition la plus complète du scrupule. Ibrahim Ibn Adham a dit: « Le scrupule consiste à se séparer de toute chose douteuse et de tout ce qui ne vous concerne pas, et à se séparer de tout ce qui dépasse vos besoins ». Dans les *Sunan* de At-Tirmidhī, il est rapporté que le Prophète ﷺ a dit: « *O Abū Hurayra, sois scrupuleux, et tu seras le plus pieux des hommes* ».

Ash-Shiblī, que Dieu lui fasse miséricorde, a dit: « Le scrupule, c'est que tu évites tout ce qui est autre que Dieu ». Isḥāq Ibn Khalaf a dit: « Il est plus difficile d'être scrupuleux dans la parole qu'être scrupuleux dans les affaires d'or et d'argent. Il est plus difficile d'être scrupuleux dans l'exercice du pouvoir que dans les affaires d'or et d'argent, car les deux sont dépensés pour le pouvoir ».

Abū Sulaymān ad-Dārānī a dit: « Le scrupule est le début de l'ascèse, tout comme le contentement est le début de la satisfaction ». Yaḥyā Ibn Mu'ādh a dit: « Le scrupule consiste à s'arrêter à la limite de la science et sans interprétation (*Ta'wīl*) ». Il a également déclaré: « Le scrupule comporte deux faces: une face extérieure et une face intérieure. Le scrupule extérieur consiste à ne faire aucun mouvement sauf pour Dieu; et le scrupule intérieur consiste à ne rien laisser entrer dans le cœur sauf Lui ». Il a dit aussi: « Celui qui n'est pas scrupuleux dans les détails n'obtiendra pas de dons majestueux ». Un saint a dit: « Le scrupule consiste à sortir des passions et à renoncer aux péchés ». Un autre a dit: « Celui dont le scrupule – ou la réflexion – est précis dans ce monde, aura un statut important dans l'Au-delà ». Yunus Ibn 'Ubayd a dit: « Le scrupule consiste à se séparer de toute chose douteuse et à garder un œil sur son âme à chaque instant ». Sufyān ath-Thawrī a dit: « Je n'ai rien vu de plus simple que le scrupule. Évitez tout ce qui trouble votre âme ».

---

29. At-Tirmidhī, 2317.

Sahl al-Tustarī a dit : « Le licite est tout ce en quoi Dieu n'est pas désobéi, et sa partie la plus pure est celle en laquelle tu n'oublies pas Dieu ». Un jour, Al-Ḥasan al-Baṣrī demanda à un jeune homme « Quelle est la quintessence de la Religion ? » Il répondit : « Le scrupule ». Al-Ḥasan poursuivit : « Quelle est la chose qui corrompt la Religion ? » et jeune homme répondit : « L'avidité ». La clairvoyance de ce jeune homme impressionna al-Ḥasan. Al-Ḥasan ﷺ, a dit : « Le poids d'un *mithqāl*[30] de scrupule est meilleur que mille *mithqāl* de jeûne et de prière ». Abū Hurayra ﷺ, a dit : « Les Compagnons de Dieu demain seront des gens de scrupule et d'ascèse ». Un prédécesseur a dit : « Le serviteur n'atteint pas l'essence de la piété tant qu'il n'évite pas ce qui ne comporte aucun mal, par peur de ce qui en comporte ». Un Compagnon a dit : « Nous renoncions à soixante-dix sortes de choses permises, de crainte de tomber dans une chose illicite ».

Les degrés de scrupule

L'auteur des *Manāzil*, que Dieu lui fasse miséricorde, a dit : « Le scrupule est un évitement induit par la prudence et une hésitation suscitée par la vénération »[31].

La première partie de cette définition signifie que celui qui est doté de scrupule s'abstient dans la mesure du possible de tout ce qui est interdit par Dieu ﷻ, ou de ce qui est douteux. L'abstinence (*Tawaqqī*) et la prudence (*Ḥaẓr*) ont une signification similaire, sauf que la première est un acte du corps tandis que la seconde est un acte du cœur. Le serviteur peut éviter une chose non par prudence ou par peur, mais pour d'autres raisons, comme le fait de considérer cette chose indigne de son intégrité, de son statut social, de son rang spirituel ou pour d'autres raisons ; il en est ainsi de ceux qui, par exemple, ne croient pas en l'Au-delà, mais qui évitent parfois les actes honteux et mauvais par mesure de protection et à cause de leur aversion envers ces actes, ou pour susciter l'admiration ou les éloges des autres.

Quant aux paroles de l'auteur : « l'hésitation suscitée par l'exaltation », elles signifient que le motif qui conduit à éviter les interdictions et les choses douteuses est soit la crainte de la menace de Dieu, soit l'exaltation ou la crainte de la grandeur de Dieu ﷻ dans le cœur. Le scrupule par rapport au péché est suscité par la peur ou la vénération, mais l'auteur s'est contenté de mentionner l'exaltation et non l'amour qui est pourtant l'élément qui empêche l'amant de désobéir à son bien-aimé, car cela ne peut être atteint que par la vénération du bien-aimé. L'amour peut, ou non, obliger quelqu'un à renoncer à désobéir à l'être bien-aimé, comme l'amour de l'individu pour son fils ou ses serviteurs. Lorsqu'il est accompagné de vénération, il oblige à renoncer à toute forme d'opposition.

---

30. Unité de mesure islamique.
31. *Manāzil*, op. cit., p. 31.

L'auteur poursuit : « C'est la fin de la station de l'ascèse pour les gens du commun et le début de la station de l'ascèse pour l'aspirant. » C'est-à-dire que cet évitement et cette hésitation, caractérisés par la prudence et la crainte, est la station la plus élevée pour les gens du commun et le début de l'ascèse de l'aspirant. Et cela, parce que le scrupule est le début de l'ascèse et son pilier, et parce que l'ascèse de l'aspirant est supérieure à celle de l'homme du commun : la fin des gens du commun est le début des aspirants.

Puis il dit : « Le scrupule comporte trois degrés. (**1**) *Le premier* consiste à éviter les choses inconvenantes pour protéger son âme, à augmenter ses bonnes actions et à protéger sa foi. »

Tels sont les trois avantages procurés par l'évitement des choses inconvenantes. La protection de l'âme, qui consiste à la mettre à l'abri de tout ce qui la gâte ou la dégrade devant Dieu, Ses Anges, Ses serviteurs croyants et le reste de Ses créatures. Celui qui tient à son âme la protège, la sauvegarde, la purifie et l'embellit, et recherche pour elle la compagnie des hommes de grande résolution et de perfection. Celui qui sous-estime son âme et la dédaigne la jette dans les ordures, lâche ses rênes, la corrompt et ne la protège pas de la laideur. Le moindre avantage dans l'évitement des actes inconvenants et injustes est la protection de son âme.

Quant à l'augmentation des bonnes actions, cela se produit de deux manières. Premièrement, celui qui évite les choses douteuses a plus de temps et d'opportunités pour faire de bonnes actions, car quand il s'occupe de choses inconvenantes, les occasions d'accomplir les bonnes actions diminuent. Deuxièmement, cela aide le serviteur à faire plus de bonnes actions que de mauvaises. Comme nous l'avons mentionné dans la station du repentir, les mauvaises actions peuvent dégrader les bonnes actions, soit en les submergeant complètement, soit en les réduisant, et certainement en les affaiblissant. Le fait de les éviter permet au serviteur d'allonger son registre de bonnes actions. C'est comme celui qui possède un capital et qui contracte un prêt : soit il le gaspille, soit il dépense une partie ou la totalité de son capital. Il en est de même pour les bonnes et les mauvaises actions.

Quant à « la protection de la foi », tous les gens de la Sunna sont d'accord sur le fait que la foi augmente par les actes d'obéissance et diminue par les actes de désobéissance. L'Imam ash-Shāfi‘ī et d'autres, y compris certains Compagnons, Successeurs et savants postérieurs ont confirmé cela. L'affaiblissement de la foi à cause des péchés est également connu par le goût et l'expérience personnelle. Dans la Tradition, il est rapporté : « Quand le serviteur de Dieu commet un péché, son cœur est marqué par une tache noire. S'il y renonce, implore le pardon et se repent, son cœur se purifie. S'il continue, la tache s'étend, au point de couvrir son cœur. C'est la rouille évoquée dans la Parole de Dieu : « ***Que non ! Mais leurs***

cœurs sont rouillés par leurs propres œuvres»[32]»[33]. Les mauvaises actions noircissent le cœur et éteignent sa lumière. La foi est une lumière dans le cœur que les péchés éteignent ou réduisent; alors que les bonnes actions augmentent sa lumière.

Le Très-Haut informe que les œuvres des cœurs engendrent la rouille qui les recouvre, et que Dieu ﷻ rejette les hypocrites et leurs œuvres, conformément à Sa Parole: «***Dieu les a rejetés à cause de leurs agissements***»[34]. Il déclare aussi que leur rupture de l'alliance que Dieu ﷻ a conclue avec Ses serviteurs est une cause d'endurcissement du cœur: «***Mais parce qu'ils ont rompu leur alliance, Nous les avons maudits et Nous avons endurci leurs cœurs. Ils altèrent le sens des paroles révélées et oublient une partie de ce qui leur a été rappelé***»[35]. Dieu ﷻ a fait en sorte que leur rupture de l'alliance soit la cause d'effets terribles, y compris l'endurcissement du cœur, la malédiction, l'altération de Ses paroles et l'oubli de la science. Les péchés sont pour la foi ce que la maladie et la fièvre sont pour la force, et c'est pourquoi les Prédécesseurs ont dit: «Les péchés sont les signes avant-coureurs de l'incrédulité, tout comme la fièvre est le signe avant-coureur de la mort». La foi de celui qui se livre au péché est comme la force du malade, selon la gravité de sa maladie. Par conséquent, pour l'homme du commun, il y a trois motivations pour pratiquer le scrupule: protéger l'âme, augmenter les bonnes actions et protéger la foi. Ce sont les plus nobles motivations qui encouragent l'homme du commun au scrupule. Il entreprend de purifier et de protéger son âme, la prépare à aller vers son Seigneur, la protège de ce qui la dégrade devant Lui et l'éloigne de Lui; et empêche ses bonnes actions de ternir et de pâlir, car c'est par elles qu'il voyage vers son Seigneur et cherche Son Agrément. Et enfin, il protège sa foi en son Seigneur en raison de son amour pour Lui, de sa certitude en Son Unicité et de sa méfiance contre tout ce qui éteint la lumière de la foi, empêche sa diffusion et affaiblit son intensité.

Le Shaykh, que Dieu lui fasse miséricorde, dit: «Ces trois qualités correspondent au premier degré de scrupule des aspirants». C'est dire que les aspirants possèdent deux autres degrés de scrupule au-dessus. Puis il les mentionne et dit:

(2) «Le deuxième degré consiste à sauvegarder les limites où il n'y a aucun mal à maintenir la sécurité et la piété, à prendre ses distances du vice et à se protéger contre le franchissement des limites»[36]. En d'autres termes, il dit de celui qui monte du premier degré vers ce degré de scrupule, qu'il renonce à beaucoup de choses

---

32. Coran 83: 14.
33. Aḥmad, II, 297; At-Tirmidhī, 3334; Ibn Māja, 4244.
34. Coran 4: 88.
35. Coran 5: 13.
36. *Manāzil*, op. cit., p. 32.

permises par souci d'intégrité, mais aussi par crainte que cela n'altère sa pureté ou n'éteigne la lumière dans son cœur. En effet, de nombreuses choses permises souillent le cœur, diminuent sa lumière et altèrent sa beauté et sa fraîcheur. Un jour, le Shaykh al-Islam Ibn Taymiyya, que Dieu sanctifie son esprit, m'a dit à propos d'une certaine chose permise à peu près ceci : « Cette chose s'oppose aux rangs élevés auprès de Dieu, même si son évitement n'est pas une condition pour le salut ».

Le gnostique renonce à beaucoup de choses permises pour protéger son intégrité, en particulier si cette chose est une barrière entre le licite et l'illicite. Le fait qu'il y ait une barrière entre eux a été discuté précédemment, et le fait de ne pas en tenir compte pour celui qui aspire à ce degré supérieur, le conduira pour sûr à contrevenir aux exigences de ce degré. La différence entre le serviteur du premier degré et celui-ci est que le premier s'emploie pour obtenir la sauvegarde de son cœur, tandis que le second s'emploie pour protéger la pureté de son cœur et éviter qu'il ne soit souillé ou que sa lumière ne s'éteigne ou ne disparaisse. Voilà le sens de : « sauvegarder les limites ». Quant à « prendre ses distances du vice », cela signifie s'élever au-dessus des voies et des pratiques qui y mènent. Quant « à se protéger contre le franchissement des limites », il faut savoir que les limites sont les fins, les croisements entre le licite et l'illicite. Celui qui les franchit finit par désobéir. Dieu ﷻ a interdit de franchir Ses limites et même de s'en approcher. Il dit : « ***Telles sont les limites de Dieu, ne vous en approchez pas*** »[37], « ***Telles sont les limites de Dieu, ne les franchissez-pas*** »[38]. Par limites, on entend les limites extrêmes du licite et les débuts de l'illicite : Lorsqu'Il interdit de franchir les limites, il s'agit des limites extrêmes du licite ; puis lorsqu'il interdit de s'approcher des limites, il s'agit des débuts de l'illicite. Le Très-Haut dit : Ne franchissez pas les limites de ce que Je vous ai permis, et ne vous approchez pas de ce que Je n'ai pas permis.

L'auteur continue : (3) « *Le troisième degré*, c'est le fait d'être scrupuleux par rapport à tout motif qui appelle à l'éparpillement du temps, à l'attachement à la séparation et à tout événement qui contredit l'état d'union »[39]. La différence entre « l'éparpillement du temps » et « l'attachement à la séparation » est identique à celle entre la cause et l'effet, car lorsque le serviteur partage son temps [entre différentes œuvres], il s'attache nécessairement une partie du temps à une chose qui n'est pas son véritable but, car il ne peut pas y avoir de vide dans l'âme ni dans la volonté. Celui qui n'a pas comme objectif Dieu ﷻ, a nécessairement un autre objectif que Lui ; celui qui n'adore pas uniquement Dieu ﷻ, adore quelqu'un d'autre ; celui qui

---

37. Coran 2 : 187.
38. Coran 2: 229.
39. *Manāzil*, op. cit., p. 32.

n'œuvre pas pour Dieu ﷻ, œuvre pour quelqu'un d'autre. Cela a déjà été dit. Le serviteur sincère est fortifié par Dieu dans son adoration exclusive de Dieu ﷻ : il ne désire que Son Visage, ne craint et ne cherche que Lui, ne s'humilie que devant Lui et n'a besoin que de Lui. Ce degré est plus élevé que le deuxième, car si les gens du deuxième degré sont occupés à se protéger contre toute impureté, les gens du troisième degré, eux, sont distraits de la Vérité et occupés par leur examen de conscience. La convenance des gens de ce degré est présence, alors que celle des gens de l'autre degré est absence.

Quant au scrupule par rapport « à tout événement qui contredit l'état d'union », cela signifie que le serviteur plonge la contemplation de son annihilation dans l'Unicité divine, et détourne sa concentration sur Dieu ﷻ de tout événement qui s'opposerait à cette annihilation et cette communion. Et du moment que pour le maître, l'état d'union est le but ultime et qu'il n'y en a pas d'autre au-delà, il a établi que tous les états qui s'y opposent et qui en séparent sont imparfaits par rapport à lui, et que le fait de se détourner de ces états est l'essence même du scrupule. Tu sais maintenant ce qui est entendu par l'annihilation et qu'au-dessus de cette station, il y en a une autre qui est plus élevée et meilleure, à savoir le scrupule par rapport à tout plaisir qui s'oppose à ce qu'Il attend de toi, même si ce plaisir est l'annihilation et la communion, ou quelque chose de ce genre.

Nous avons déjà expliqué que l'annihilation et la communion sont la part de plaisir du serviteur, et que le devoir envers le Seigneur se situe au-delà, à savoir rester présent à sa volonté et son désir à la fois dans les états de séparation et d'union. De ce point de vue, le scrupule de l'élite est l'état de vigilance à l'égard de tout ce qui viendrait s'opposer à l'observance du Commandement divin et la préservation de cet état dans la séparation et la communion. C'est à Dieu seul que l'on demande de l'aide.

La peur génère le scrupule

La peur génère le scrupule, la fermeté et le court espoir. La foi intense en la Rencontre suscite le renoncement. La connaissance engendre l'amour, la peur et l'espoir. Le contentement génère la joie en Dieu ﷻ. Le souvenir redonne vie au cœur. La foi en le destin génère la confiance. La contemplation constante des Noms et des Attributs, à son tour, génère la connaissance. Le scrupule génère aussi l'ascèse. Le repentir génère l'amour de Dieu ﷻ, tout comme Son souvenir constant. La satisfaction génère la gratitude. La résolution et la patience génèrent tous les états et les stations. La sincérité et la véracité se génèrent mutuellement et sont complémentaires. La connaissance génère le bon caractère. La réflexion engendre la résolution. La vigilance incite à mettre à profit son temps et à protéger

ses jours et génère la modestie, ainsi que la pudeur, la peur et le repentir. Tuer son âme, l'humilier et la briser redonne vie au cœur, vigueur et endurance. Connaître son âme conduit à la pudeur vis-à-vis de Dieu ﷻ, à la reconnaissance de Sa Bonté abondante d'une part, et d'autre part à la reconnaissance de l'insuffisance de nos actes. L'effacement des traces de l'arrogance du cœur et de la langue, et la clairvoyance génèrent la certitude. La bonne méditation sur les versets que tu lis et que tu entends produit le juste discernement.

Et le pilier de tout cela repose sur deux modalités. Premièrement, tu dois transférer ton cœur de la patrie d'ici-bas et l'installer dans la patrie de l'Au-delà, le rapprocher entièrement au plus près des significations du Coran, de ses lumières et de ses sagesses, de la compréhension de ce qui en est attendu et pourquoi il a été révélé. Tu dois ensuite prendre ta part de chacun de Ses versets, et l'appliquer sur la maladie de ton cœur. C'est une voie rapide et facile qui mène à la compagnie du Compagnon Suprême. Une voie sûre, sans danger, ni peine, ni faim, ni soif, ni pièges. Dieu ﷻ a établi sur cette voie un gardien et un protecteur qui défend les voyageurs qui l'empruntent. Seul celui qui a connu les voies parcourues par les hommes, qui sont pleines de pièges et de brigands, en connaît la valeur. C'est à Dieu seul que l'on demande de l'aide.

Chapitre 18
La Station de la dévotion (*at-Tabattul*)

Parmi les stations de «***c'est Toi que nous adorons et c'est à Toi que nous demandons de l'aide***», il y a la station de la dévotion.

Le Très-Haut dit: «***Invoque le Nom de ton Seigneur et dévoue-toi entièrement à Lui***»[40]. Le mot *Tabattul* signifie littéralement se couper. C'est la forme *tafa"ul* de la racine *b-t-l*, qui signifie couper. Marie, la mère de Jésus, a été nommée *al-batūl* parce qu'elle s'était abstenue du mariage et parce qu'elle n'avait pas d'égale parmi les femmes de son temps. Elle les dépassait en termes de noblesse et de dignité. Ce terme sous-entend aussi une progression, un effort, un exercice, une abondance et une exagération. C'est comme si Dieu ﷻ disait dans ce verset: «Consacre-toi à Lui pour te couper de tout le reste, et coupe-toi de tout le reste pour te dévouer à Lui». Cette méthode est fréquente dans le Coran, et c'est la meilleure expression de concision et de précision.

L'auteur des *Manāzil* dit: «La dévotion signifie le retranchement exclusif et total pour Dieu, conformément à la Parole du Puissant et Majestueux: «***Lui seul est vraiment digne de l'Appel de la Vérité***»[41], autrement dit: le pur dépouillement»[42].

Par «dépouillement pur», il entend se couper de toute considération pour les compensations, au sens où le dévoué n'est pas comme le salarié qui ne travaille que pour une rémunération, et qui, une fois, rémunéré s'éloigne de la porte de son employeur, contrairement à l'esclave qui sert sans condition et que ne quitte pas la porte de son maître, à moins que ce ne soit un fuyard. Et le fuyard est celui qui a renoncé à l'honneur de la servitude et qui ne jouit pas de la liberté totale. Il est donc désapprouvé par son maître et par les autres esclaves. La plus grande noblesse de l'âme est de se soumettre à la servitude de bon gré, volontairement et avec amour, et sans y être forcée ou contrainte, comme l'a dit le poète:

La noblesse des âmes consiste à se soumettre / L'esclave éprouve de la fierté à être possédé.

La référence de l'auteur au verset: «***Lui seul est vraiment digne de l'Appel de la Vérité***», est appropriée, puisque Dieu mérite une dévotion exclusive pour Lui-même et pour Ses Attributs, même s'Il ne répond pas par une récompense à celui qui L'appelle par elle. Il le mérite pour Son Essence, car Il est digne d'être

---

40. Coran 73: 8.
41. Coran 13: 14.
42. *Manāzil*, op. cit., p. 32.

adoré, appelé, recherché, remercié, loué, aimé, espéré, craint et invoqué de manière exclusive. C'est en Lui seul que l'on place sa confiance, Lui seul que l'on appelle à l'aide et auprès de qui on se réfugie, Lui seul sur qui on compte et on s'appuie, et Lui seul vers qui s'élèvent nos prières et nos demandes. Par conséquent l'Appel divin de la Vérité est pour Lui seul. Celui dont le cœur acquiert cet état – en connaissance, goût et état – est digne de la station de la dévotion et du pur dépouillement. Les prédécesseurs ont expliqué [l'expression coranique] « *l'Appel de la Vérité* » comme étant l'affirmation de l'Unicité de Dieu avec sincérité et vérité, et ce qu'ils entendaient est ce que nous venons d'expliquer. 'Alī ﷺ a dit : « L' Appel de la Vérité est l'affirmation de l'Unicité ». Ibn 'Abbās ﷺ, a dit : « C'est le témoignage qu'il n'y a de divinité que Dieu ». D'autres ont dit : « C'est l'appel avec sincérité ». Car l'appel sincère ne peut être adressé qu'à Dieu. L'Appel de la Vérité est l'appel divin et ses droits, son dépouillement et sa purification.

Les degrés du *Tabattul*

Anṣārī dit : « Il y a trois degrés de dévotion. **(1)** *Le premier* consiste à se couper entièrement des plaisirs et de toute observation du monde, par peur et espoir, ou par souci de son état spirituel »[43].

Je dis : La dévotion nécessite la combinaison de deux choses : le détachement et l'attachement, et elle ne peut pas être valable en l'absence de l'une ou l'autre. Le détachement est la coupure du cœur des plaisirs de l'âme qui repoussent ce que Dieu ﷻ exige d'elle, et du penchant de son cœur pour tout ce qui est autre que Dieu, soit par peur de Lui, ou par désir, ou par inquiétude et préoccupation à Son égard, dans la mesure où cela détourne le cœur de Dieu ﷻ.

L'attachement n'est possible qu'après ce détachement. C'est la liaison du cœur avec Dieu, son orientation vers Lui, sa face tournée vers Lui, par amour, peur, espoir, et avec repentir et confiance. Le maître mentionne ensuite les moyens d'atteindre cette dévotion exclusive.

Il dit : « En mettant fin à l'espérance par la satisfaction, en brisant la peur par la reddition, et par le rejet des soucis mondains par la contemplation de la Vérité ».

Ce que l'auteur dit, c'est que ce qui met fin à l'espoir en les créatures dans ton cœur, c'est ta satisfaction du Décret de Dieu ﷻ et de la part qu'Il t'a destinée. Le cœur de celui qui est satisfait du décret et de la répartition de Dieu ﷻ n'a pas de place pour les espoirs en les créatures. Ce qui met fin à la substance de la peur, c'est le fait de s'abandonner à Dieu, car celui qui se soumet et s'abandonne à Dieu ﷻ sait que tout ce qui l'a atteint ne pouvait pas le manquer et que tout ce qui lui a manqué ne pouvait pas l'atteindre. Il sait aussi que seul ce que Dieu a écrit pour

43. *Manāzil*, op. cit., pp. 32-33.

lui l'atteint. Après quoi, il n'y a plus de place dans son cœur pour sa peur des créatures, car il a livré son âme (pour laquelle il craignait) à son Maître et Seigneur, et il sait que rien ne peut atteindre son âme en dehors de ce que Dieu ﷻ a écrit pour elle, et que ce qui a été écrit ne peut être évité. Après cela, sa peur d'autre chose que Dieu n'a plus aucun sens pour lui.

Il y a dans la « reddition » un avantage subtil. En effet, lorsque l'on soumet son âme à Dieu ﷻ, Il la place auprès de Lui pour la garder sous Sa protection, en sorte qu'aucun ennemi ou brigand ne peut mettre la main dessus. Ce qui coupe la substance de notre souci pour les gens, c'est la contemplation de la Vérité, qui consiste à voir que toutes les choses viennent de Dieu et par Dieu ﷻ, qu'elles sont sous Son contrôle et Son autorité, que rien ne bouge si ce n'est par Sa Force et Sa Puissance, et qu'il n'y a ni bien, ni mal si ce n'est par Sa Permission et Sa Volonté. Après cette contemplation, que reste-il des soucis pour les créatures ?

Anṣārī continue : (2) « Le deuxième degré consiste à dépouiller la dévotion de toute distraction de l'âme en refreinant les désirs inutiles, en sentant le parfum de l'Intimité et en recherchant l'éclair du dévoilement »[44].

La différence entre ce degré et le précédent, c'est que le premier est une coupure par rapport aux créatures et que le second est une coupure par rapport à l'âme. Pour atteindre ce degré, l'auteur prescrit trois moyens. Le premier consiste à repousser et à s'opposer à ses désirs, car cela empêche la dévotion. Le deuxième consiste à sentir le souffle de l'Intimité divine. Ce souffle est à l'âme ce que l'âme est au corps. C'est son objet de plaisir et son réconfort, et le serviteur l'atteint après avoir surmonté ses désirs et caprices. Car l'âme ne peut qu'être attachée et dévouée à une chose, et lorsque son attachement à ses désirs est coupé, elle découvre le souffle de l'Intimité divine et Ses effluves qui lui confèrent la vie et la félicité. Le troisième, « l'éclair du dévoilement », est le premier aperçu du dévoilement divin. C'est la première Vision qui permet de connaître et de découvrir les sources de la Pluie généreuse [des grâces] et les points de chute de la Miséricorde.

Par dévoilement, l'auteur n'entend pas ici le dévoilement partiel et inférieur commun au pieux et à l'impie, au croyant et au mécréant, comme la divulgation des secrets et des affaires privées des gens. Non, il s'agit plutôt du dévoilement de trois choses qui sont le but ultime des véridiques et des sages : Le dévoilement des haltes du voyage ; Le dévoilement des défauts de l'âme, des vices des actes et de ce qui les corrompt ; Et le dévoilement des significations des Noms et des Attributs de Dieu, et des réalités de l'Unicité et de la Connaissance. Ces trois choses constituent toutes les sciences des soufis et sont le centre et le but de tous leurs efforts. Certains d'entre eux se concentrent sur le voyage et la description des

---

44. *Manāzil*, op. cit., p. 33.

demeures, d'autres sur les afflictions et les obstacles, et d'autres encore sur l'Unicité divine et la Connaissance, sur les réalités des Noms et des Attributs. La personne intelligente et sincère doit prendre les vérités de chacun afin qu'elles l'aident à atteindre son but. Il ne doit pas rejeter la vérité qu'il trouve dans leurs paroles pour d'autres raisons subjectives, car la perfection absolue n'appartient qu'au Seigneur des mondes, et chaque serviteur «***a un statut bien indiqué***»[45].

Anṣārī continue : (3) «Le troisième degré est le dépouillement de la coupure vers le progrès par la correction de la rectitude, l'immersion dans le but ultime et la considération des débuts de l'union».

Ayant établi que le premier degré consiste à se couper des créatures, que le deuxième consiste à se couper de l'âme, il établit maintenant que le troisième degré consiste en la quête d'un progrès ultérieur, qui, selon lui, est atteint par la correction de la rectitude. Celle-ci consiste à éviter tout ce qui est autre que la Vérité, à se tourner pleinement vers Lui et à s'occuper de ce qu'Il aime. Cela exige en outre une immersion dans le but ultime. C'est-à-dire que le serviteur est tellement occupé par sa quête qu'il oublie tout le reste. Tous ses soucis, ses intentions, ses résolutions et ses moments sont entièrement consacrés à Dieu ﷻ, et cela ne peut être atteint qu'après «l'éclair du dévoilement» mentionné avant.

Quant à la «considération des débuts de l'union», il faut savoir que les créatures ne subsistent que par la Vérité et que Dieu ﷻ les fait subsister par Sa Seigneurie et Sa Gouvernance. La considération de ces débuts signifie tourner son attention vers ces prémisses et ces exordes. C'est la pente qui aboutit dans la vallée de l'annihilation. Certains soufis ont dit : «C'est une halte, ou un promontoire, qui se présente à celui qui traverse la vallée de la séparation avant son arrivée à l'union d'où il peut l'observer». Cette halte se présente à tout chercheur en quête de gloire spirituelle : soit il rebrousse chemin, soit il continue son voyage vers son but ultime.

Le poète a dit :

L'amant doit nécessairement faire une pause / Entre l'oubli et le désir ardent

À partir de là, ses pas le portent / Soit en arrière ou en avant.

Le sens apparent des paroles d'Anṣārī est que les débuts de l'union sont ses prémisses, ses aperçus et ses éclairs. Après quoi vient un quatrième degré, qui est la coupure du serviteur par rapport à son désir et par son Seigneur, et son annihilation dans le désir de son Seigneur. Il ne désire plus de lui-même mais ne désire que ce que Dieu ﷻ désire. Il est coupé par Lui de toute volonté et observe dans les débuts de l'union Sa Volonté normative qu'Il aime et agrée.

La plupart des maîtres de la voie considèrent «***c'est Toi que nous adorons***» comme une séparation [entre le serviteur et le créateur] et «***c'est à Toi que nous***

45. Coran 37 : 164.

demandons de l'aide » comme une union. Certains d'entre eux soutiennent que nier l'union est une hérésie et un acte de mécréance, car cela détourne de toute union en faveur de la séparation. D'autres soutiennent que la station de la séparation est imparfaite et qu'il faut s'en écarter et dénigrent ceux qui y adhèrent et qui s'y dispersent. Ils se dirigent vers l'union partout où la caravane les mène. Les plus inébranlables d'entre eux disent qu'un serviteur doit expérimenter les deux états, l'union et la séparation, et que la véritable servitude ne peut être atteinte que par les deux. Celui qui n'expérimente pas la séparation ne peut pas adorer, et celui qui n'expérimente pas l'union ne peut pas acquérir la connaissance et les états spirituels.

Ainsi, « ***c'est Toi que nous adorons*** » est la séparation et « ***c'est à Toi que nous demandons de l'aide*** » est l'union. En vérité, « ***c'est Toi que nous adorons*** » et « ***c'est à Toi que nous demandons de l'aide*** » incluent tous les deux la séparation et l'union, et la solidité de l'adoration exige les deux.

La séparation dans « ***c'est Toi que nous adorons*** » vient de la variété des rites, des moyens et des genres d'adoration et l'union est l'unification de tous ces moyens d'adoration pour n'adorer que Lui, ne désirer que Son Visage et pour s'annihiler de tout plaisir ou désir qui s'oppose à Son Droit et à ce qu'Il veut. Cette contemplation contient une séparation dans une union et une multiplicité dans une unicité. Celui qui adhère à cette doctrine passe d'une adoration à l'autre alors même que son Objet d'adoration est un : il n'y a de Dieu que Lui.

La séparation dans « ***c'est à Toi que nous demandons de l'aide*** » est la contemplation de ce en quoi il cherche de l'aide, de ses niveaux et de ses stations, de ses avantages et de ses inconvénients, de son début et de sa fin, de son attachement et son détachement et de ce qui résulte de cet attachement et ce détachement.

Il contemple, parallèlement à cela, la pauvreté et l'indigence de celui qui demande de l'aide et de son besoin de plénitude pour laquelle il cherche l'aide de son Seigneur, ainsi que les vices contre lesquels il cherche de l'aide. Il contemple la réalité de la demande d'aide, de l'autosuffisance de Celui à qui l'aide est demandée, et tout cela constitue une séparation qui génère la servitude de cette contemplation. Quant à son union, elle consiste à contempler la singularité de Dieu ﷻ en tant qu'Agent de tous les actes et de tous les êtres, et unique Pourvoyeur par Sa Volonté et Sa Sagesse. Le manque d'attention à cette perspective de séparation est une déficience dans l'adoration, tout comme sa séparation dans ce qui a été mentionné précédemment est également une déficience. Le bien-fondé réside dans le fait de donner à l'union et à la séparation leur droit, selon les deux perspectives. L'inclusion de l'union et de la séparation dans « ***c'est Toi que nous adorons et c'est à Toi que nous demandons de l'aide*** » a ainsi été démontrée. C'est à Dieu seul que l'on demande de l'aide.

Chapitre 19
La Station de l'espérance (*ar-Rajā'*)

Parmi les stations de «***c'est Toi que nous adorons et c'est à Toi que nous demandons de l'aide***», il y a la station de l'espérance.

Le Très-Haut dit: «***Ceux qu'ils invoquent, cherchent [eux-mêmes], à qui mieux, le moyen de se rapprocher le plus de leur Seigneur. Ils espèrent Sa Miséricorde et craignent Son châtiment. Le châtiment de ton Seigneur est vraiment redouté***»[46].

Ici, «***le moyen de se rapprocher le plus***» de Lui signifie chercher à se rapprocher de Lui par l'adoration et l'amour. Dans ce verset, Dieu ﷻ mentionne les trois stations de la foi et les piliers sur lesquels elle est bâtie: l'amour, la peur et l'espérance. Le Tout-Puissant dit: «***Celui qui espère rencontrer Dieu, le terme fixé par Dieu va certainement venir***»[47], «***Quiconque, donc, espère rencontrer son Seigneur, qu'il fasse de bonnes actions et qu'il n'associe dans son adoration aucun à son Seigneur***»[48] et: «***Certes, ceux qui ont cru, émigré et lutté dans le sentier de Dieu, ceux-là espèrent la Miséricorde de Dieu. Et Dieu est Pardonneur et Miséricordieux***»[49].

Il est rapporté dans le *Ṣaḥīḥ* de Muslim que Jābir ؓ a dit: J'ai entendu le Messager de Dieu ﷺ dire trois jours avant sa mort: «*Qu'aucun d'entre vous ne meurt sans avoir une bonne opinion de Dieu*»[50]. Et toujours dans le *Ṣaḥīḥ*, il est rapporté: «*Dieu Puissant et Majestueux dit:* «***Je suis selon l'opinion que Mon serviteur se fait de Moi. Qu'il pense donc ce qu'il veut de Moi***»»[51]. L'espérance est le guide qui conduit les cœurs vers Dieu ﷻ et la demeure de l'Au-delà, et qui rend le voyage agréable. Des savants ont dit que l'espérance est le fait de se réjouir de la Générosité et de la Grâce du Seigneur, et le réconfort procuré par l'observation de la Magnificence de Dieu. D'autres savants ont dit que l'espérance, c'est être certain de la Générosité de Dieu ﷻ.

La différence entre l'espérance et le «vœu pieux» (*at-tamannī*) est que ce dernier se caractérise par la paresse plutôt que par l'assiduité et la lutte, tandis que le

46. Coran 17: 57.
47. Coran 29: 5.
48. Coran 18: 110.
49. Coran 2: 218.
50. Aḥmad, III, 293; Abū Dāwud, III, 3113.
51. Muslim, III, 1; Al-Bukhārī, XIII, 7405.

premier s'accompagne d'un travail acharné et d'une confiance appropriée en Dieu ﷻ. Par exemple, le « vœu pieux » consiste simplement à s'attendre à avoir un lopin de terre que l'on pourra semer et récolter, tandis que l'espérance consiste à travailler dur sa terre, à la cultiver et à la semer, puis à espérer que les récoltes soient bonnes. C'est pour cette raison que les gnostiques s'accordent à dire que l'espérance n'est pas valable sans une action appropriée. Shah al-Kirmānī a dit : « La validité de l'espérance est prouvée par l'excellence de l'obéissance à Dieu ».

Il y a trois genres d'espérance : deux sont louables et un est trompeur et blâmable.

Les deux premiers correspondent à l'espérance de l'homme qui agit dans l'obéissance à Dieu ﷻ, qui est guidé par Sa lumière et qui espère une récompense, et de l'homme qui commet un péché et qui aussitôt se repent, puis espère le pardon, la bienveillance, la générosité, l'indulgence et la bonté de Dieu ﷻ.

Le troisième genre d'espérance, le blâmable, consiste à se vautrer dans le péché et dans l'erreur et à espérer la Miséricorde de Dieu ﷻ sans rien faire pour l'obtenir. Il s'agit là d'illusion, de vœux pieux et de faux espoirs. Le voyageur garde un œil sur deux choses : sur son âme et ses défauts, ainsi que les vices de ses actions, et cette observation lui ouvre la porte de la peur ; puis il garde l'œil sur l'immensité de la Grâce, de la Générosité et de la Bonté de Dieu, qui lui ouvre la porte de l'espérance. Voilà pourquoi on a défini l'espérance en disant : « C'est la considération de l'immensité de la Miséricorde de Dieu ».

Abū ʿAlī ar-Rūdhbārī, que Dieu lui fasse miséricorde, a dit : « La crainte et l'espérance sont comme les deux ailes d'un oiseau ; quand ils sont en équilibre, l'oiseau l'est aussi et il peut voler. Si l'une d'elles est en déséquilibre, son vol n'est pas droit ; et si elles lui manquent, il meurt ». On demanda à Aḥmad Ibn ʿĀṣim : « Quel est le signe de l'espérance chez un serviteur ? » Il répondit : « C'est quand la gratitude lui est inspirée lorsqu'il reçoit une faveur de Dieu, espère que la faveur de Dieu à son égard soit complète ici-bas et dans l'Au-delà et que le pardon de Dieu soit également complet à son égard dans l'Au-delà ».

Est-ce que l'espérance de l'homme bon, qui espère une récompense pour sa bonté, est plus parfaite que celle de la personne qui a commis un péché et qui espère le pardon et l'absolution ? Les soufis ont des avis différents sur cette question. Certains préfèrent l'espérance du pécheur qui s'est repenti, car elle est exempte du vice provoqué par l'autosatisfaction pour ses bonnes œuvres, et parce qu'elle est accompagnée d'un humble aveu de culpabilité.

Yaḥya Ibn Muʿādh a dit : « Peu s'en faut que mon espérance en Toi avec mes péchés ne dépasse mon espérance en Toi avec mes bonnes actions, car dans le second cas, je compte sur la sincérité de mes actions, mais comment puis-je les

purifier et les protéger de l'orgueil et de l'autosatisfaction ? Alors que dans le premier cas, je compte sur Ton pardon, et comment ne pourrais-Tu pas pardonner, alors que Tu es le Généreux par excellence ? » Il a également dit : « Mon Dieu, le plus savoureux de Tes dons dans mon cœur est mon espérance en Toi, les paroles les plus douces sur ma langue sont Ta louange, et le moment le plus agréable à mes yeux, c'est celui où je Te rencontrerai ».

L'auteur des *Manāzil* dit : « L'espérance est la plus faible station des aspirants, car d'une part, c'est une opposition, et d'autre part, c'est une objection. Dans l'école des soufis, cela équivaut à tomber dans la frivolité. La Révélation et la Sunna n'en ont parlé que pour un seul bienfait, à savoir que l'espérance refroidit la chaleur de la peur afin que le serviteur ne cède pas au désespoir »[52].

Le Shaykh al-Islam [Anṣārī] nous est cher, mais la vérité nous est plus chère encore. À part les paroles de l'infaillible [= le Prophète ﷺ], l'opinion de chacun peut être acceptée ou rejetée. Nous tenterons donc de proposer la meilleure interprétation possible des paroles de l'auteur, puis nous procéderons à l'explication de ses significations.

Lorsqu'il dit que « l'espérance est la plus faible station des aspirants », il l'entend par rapport aux stations supérieures à celle-ci, à savoir la gnose, l'amour, la sincérité, la véracité et la confiance, et il ne veut pas dire que cette faiblesse se rapporte à cette station en elle-même ou qu'il s'agit d'une station imparfaite.

Ses paroles : « car d'une part, c'est une opposition, et d'autre part, c'est une objection » signifient que l'espérance est rattachée au désir du serviteur par l'Action de son Seigneur, comme la faveur, la récompense et la grâce, alors qu'il est possible que ce que le Seigneur attend du serviteur soit le respect de Son Droit et qu'il se comporte selon Sa Justice, à cause d'une certaine sagesse en cela. Si le serviteur exige que l'on lui accorde la grâce, c'est une forme d'opposition. C'est comme si le cœur du serviteur qui espère, s'était attaché à ce qui s'oppose à l'Action du Roi dans Son Royaume. Ceci est en totale contradiction avec sa reddition et sa soumission. Ainsi, son espérance est quelque part une sorte de contestation de Sa Décision et de Sa Volonté et une opposition au Vouloir de son Seigneur. Or l'amant sincère est celui qui s'est annihilé dans la Volonté de son Bien-aimé, même si cela le fait souffrir. Quant à « l'objection », c'est lorsque le cœur s'attache à l'espérance sans parvenir à atteindre ce qu'il espérait : il s'oppose alors à sa non-réalisation ; et s'il l'atteint, il s'oppose encore à d'autres choses qu'il n'a pas atteintes, car chacun espère la grâce de Dieu ﷻ et son âme lui suggère cela en permanence.

Il y a cette autre façon de comprendre cette objection : le serviteur s'oppose à son Seigneur dans ce qu'il espère, car vouloir et désirer quelque chose que l'on ne

---

52. *Manāzil*, op. cit., p. 34.

possède pas, c'est s'opposer au Décret divin et cela est contraire à la soumission parfaite et à la satisfaction par rapport à ce qui a déjà été décrété. Car si le serviteur a la certitude que la chose qui se produira a déjà été décrétée et qu'elle l'atteindra nécessairement, et malgré cela, son cœur espère davantage, c'est comme s'il contestait le Décret divin et niait le droit de la soumission.

Cela revient à tomber dans la frivolité pour les gens qui suivent la voie de l'annihilation et qui considèrent les choses avec l'œil de l'union. Car la frivolité consiste à s'arrêter aux désirs de l'âme et l'espérance à s'arrêter aux désirs, car elle consiste à s'attacher aux désirs. Les gens de cette voie commencent par se séparer de leur âme, car leur désir est d'être avec Dieu ﷻ et non avec eux-mêmes. Le désir ultime de l'amant est d'être satisfait des ordres de son bien-aimé, qu'il les aime ou qu'il ne les aime pas, jusqu'à ce que cet état le conduise à un état qui lui fait dire :

Je t'aime. Mais je ne t'aime pas pour une récompense/ Mais plutôt pour une punition

Elle a satisfait tous mes plaisirs / Sauf celui que me procure la souffrance

Si ce qu'il entend par souffrance, c'est le plaisir procuré par la souffrance elle-même, cela signifie quand même qu'il s'est limité à son propre plaisir, mais s'il veut dire ce qui le satisfait, c'est de réaliser le désir de sa bien-aimée, même si cela le fait souffrir, alors il ne laisse de place ni à l'espérance ni à la peur. Il dit plutôt : « J'aime ce que tu attends de moi, même si cela me fait souffrir ».

L'un de ceux qui ont été abusé exprime cet état en disant :

Pour moi, la souffrance procurée par la séparation / M'est plus agréable que le bonheur procuré par l'union

Car dans l'union, je suis l'esclave de mon plaisir / Alors que dans la séparation, je sers mes maîtres.

Autrement dit, sa souffrance procurée par la séparation lui est plus chère que le plaisir de l'union, parce que dans l'union un désir de l'âme subsiste, alors que dans la souffrance, il n'y a aucun désir de l'âme. L'auteur des *Manāzil* déclare que dans le Coran et la Sunna aucun bienfait n'a été attribué à l'espérance, sauf un, qui est celui de refroidir la chaleur de la peur, afin que le serviteur ne cède pas au désespoir. Ce qu'il dit est juste et exprimé de la meilleure des manières.

Les gens disent que ce genre de propos fait partie des *locutions* théopathiques (*Shaṭaḥāt*) dont on espère le pardon par d'abondantes bonnes actions et qui sont submergées par la sincérité totale, la bonne conduite, la grande pureté et la croyance totale en l'Unicité divine [de l'auteur], car nul n'est à l'abri de l'erreur après l'Envoyé de Dieu ﷺ. Ces *locutions* théopathiques sont une épreuve pour deux catégories de personnes.

Il y a ceux qui, à cause de ces *locutions* théopathiques, ont remis en cause les vertus, la subtilité et la sincérité de ces gens, les ont rejetés et les ont accusés de tous les maux. Mais cela n'est que transgression et exagération. Si à chaque fois qu'une personne se trompe ou commet une erreur, on devait nier ses qualités, l'éviter et l'abandonner, alors toutes les sciences, tous les métiers et toutes les sagesses seraient vaines et leurs enseignements seraient effacés.

Puis, il y a ceux qui sont voilés par les vertus de ces gens, la pureté de leur cœur, la solidité de leur résolution et leur bonne sociabilité aux défauts et aux erreurs de leurs *locutions* théopathiques. Ils les recouvrent du vernis de leurs vertus et les déclarent toutes acceptables et dignes d'approbation, et les adoptent. Ce sont eux aussi des transgresseurs et des négligents.

Il y a enfin une troisième catégorie: ce sont les gens justes et équitables qui octroient à chacun le droit et le rang qu'il mérite. Ils ne déclarent pas que ce qui est sain est malsain ou ce qui est malsain est sain. Ils acceptent ce qui est acceptable et rejettent ce qui ne l'est pas. Ces *locutions* théopathiques sont précisément le genre de choses que les plus grands maîtres de la voie ont désavoué et contre lesquelles ils ont mis en garde, et en particulier contre leurs conséquences.

À ce propos, Abū al-Qāsim al-Qushayrī a rapporté dans sa *Risāla* qu'Abū Sulaymān ad-Dārānī a été vu en rêve peu de temps après sa mort, et on lui demanda: « Qu'est-ce que ton Seigneur a fait de toi ? » Il répondit: « On m'a pardonné, et pourtant rien ne m'a été plus nuisible que les allusions des soufis ». Abū al-Qāsim a rapporté avoir entendu Abū Sa'īd ash-Shaḥḥām dire: « J'ai vu Abū Sahl as-Ṣu'lūkī en rêve et je lui ai demandé: Ô Shaykh ! Il m'interrompit: Arrête de m'appeler Shaykh ! Je dis: Et tous tes états ? Il répondit: Ils ne nous ont fait aucun bien ! Je dis: Qu'a-t-Il fait de toi ? Il répondit: On m'a pardonné grâce à mes réponses aux questions que les vieilles femmes avaient l'habitude de me poser» . Al-Jurayrī[53] a rapporté qu'il a vu Junayd en rêve après la mort de ce dernier et qu'il lui a demandé: « Comment vas-tu, ô Abū al-Qāsim ? » Il lui a répondu: « Toutes ces allusions se sont effondrées, toutes ces expressions ont disparu, et rien ne nous a aidés, à part ces litanies que nous récitions à l'aube ».

Abū Sulaymān ad-Dārānī a dit quant à lui: « Quand une sagesse soufie était exprimée devant moi, je ne l'approuvais qu'après l'avoir pesée sur la balance exacte du Coran et de la Sunna ». Junayd disait: « Notre école est attachée au Livre Saint et à la Sunna. Celui qui ne récite pas le Coran et qui ne connaît pas la Tradition ne doit pas être suivi ». Ces maîtres ont fait d'autres déclarations de ce genre. Que Dieu soit satisfait d'eux.

---

53. Le successeur de Junayd.

Quant aux paroles de l'auteur: «l'espérance est la plus faible station des aspirants», ce n'est pas le cas. C'est plutôt l'une des stations les plus élevées et les plus nobles. Le voyage vers Dieu en dépend ainsi que l'amour et la peur. Dieu ﷻ a loué les gens de l'espérance, puisqu'Il dit: «***En effet, vous avez dans le Messager de Dieu un excellent modèle [à suivre], pour quiconque espère en Dieu et au Jour dernier et invoque Dieu fréquemment***»[54]. Le Prophète ﷺ a rapporté la Tradition divine suivante où son Seigneur, Puissant et Majestueux, dit: «***Ô fils d'Adam, tant que tu M'invoques et espères en Moi, Je te pardonne quoi que tu aies fait, sans M'en soucier***»[55].

Abū Hurayra a rapporté que le Messager de Dieu ﷺ a dit: «Dieu – Puissant et Majestueux – dit: «***Je suis selon l'opinion que Mon serviteur se fait de Moi et Je suis avec lui lorsqu'il M'invoque. S'il M'invoque en lui-même, Je l'invoque en Moi, et s'il M'invoque dans une assemblée, Je le mentionne dans une assemblée meilleure que la sienne. Et s'il se rapproche de Moi d'un empan, Je me rapproche de lui d'une coudée; s'il se rapproche de Moi d'une coudée, je Me rapproche de lui d'une brasse. Et s'il vient vers Moi en marchant, Je viens vers lui en courant***»[56].

Dieu ﷻ nous informe au sujet de Ses serviteurs élus à propos desquels les associationnistes déclaraient qu'ils se rapprochaient de Dieu par eux, en disant: «***Dis: Invoquez ceux que vous prétendez, (être des divinités) en dehors de Lui. Ils ne possèdent ni le moyen de dissiper votre malheur ni de le détourner. Ceux qu'ils invoquent, cherchent [eux-mêmes], à qui mieux, le moyen de se rapprocher le plus de leur Seigneur. Ils espèrent Sa Miséricorde et craignent Son châtiment. Le châtiment de ton Seigneur est vraiment redouté***»[57]. Dieu ﷻ dit donc: Ceux qu'ils adorent en dehors de Moi ne sont que Mes serviteurs qui cherchent à se rapprocher de Moi par l'obéissance, espérant Ma Miséricorde et craignant Mon Châtiment. Comment, alors, les invoquez-vous en dehors de Moi? Il a également loué Ses serviteurs vertueux pour leurs plus nobles états et stations, à savoir l'amour, la peur et l'espérance.

Quant aux propos de l'auteur: «car d'une part, c'est une opposition, et d'autre part, c'est une objection», nous y répondons en disant que l'espérance est une forme d'adoration et un attachement à Dieu ﷻ par Ses Noms: «le Bon et le Bienveillant». C'est cet attachement et cette adoration à travers ces Attributs et cette connaissance de Dieu ﷻ qui engendre chez le serviteur l'espérance par

54. Coran 33: 21.
55. At-Tirmidhī, 3540.
56. Al-Bukhārī, 6502.
57. Coran 17: 56–57.

rapport à ce qu'il connaît et par rapport à ce qu'il ne connaît pas encore. La force de son espérance dépend de la force de sa connaissance des Noms et Attributs de Dieu, et de la domination de Sa Miséricorde sur Sa Colère. Sans l'espérance, ni le cœur, ni le corps n'adoreraient Dieu ﷻ, et les monastères, les églises, les synagogues et les mosquées, dans lesquels le Nom de Dieu est fréquemment mentionné se seraient écroulés. En fait, sans l'espérance, nos membres n'auraient même pas la force de bouger dans l'obéissance à Dieu ﷻ. Sans ses vents propices, les bateaux des actes ne navigueraient pas à travers l'océan des volontés.

J'ai composé les vers suivants sur ce sujet :

Sans l'attachement à l'espérance / L'âme de l'amant se déchirerait et périrait par désespoir,

Sans la fraîcheur de l'espérance, la chaleur / Ferait fondre les cœurs et brûlerait le voile;

À quoi peut s'accrocher l'amant voilé / Si ce n'est à son espoir en son Bien-aimé?

Plus fort est son amour pour Lui / Et plus forts seront son espoir et son désir.

Si l'espérance ne conduisait pas la caravane / Elle ne se dirigerait pas vers le campement dans l'espoir d'une rencontre.

L'intensité de l'amour est en accord avec l'espérance. Chaque amant espère et a peur. Plus il espère son Bien-aimé et plus il L'aime. Et c'est aussi le cas pour sa peur : il craint de ne plus rien valoir aux yeux de son Bien-aimé et craint qu'Il ne le chasse et l'éloigne. La peur de l'amant est la plus grande des peurs et son espérance fait partie intégrante de son amour. Il espère en son Bien-aimé avant de Le rencontrer, et lorsqu'il Le rencontre et savoure Sa Compagnie, son espérance augmente. Car maintenant, son cœur est revivifié grâce aux dons et aux faveurs de son Bien-aimé : Il accueille Son serviteur aimant et le regarde avec ap'robation et plaisir. Si ce n'est pas pour cela, alors le véritable amant n'aurait pas de vie, ne connaîtrait pas le plaisir et le succès. Son espérance est la plus grande, la plus belle et la plus parfaite des espérances. Médite profondément sur cette question et tu connaîtras les immenses secrets de l'adoration et de l'amour. Chaque amour est accompagné de peur et d'espérance. Plus le cœur est dominé par l'amour et plus il a peur et espère, mais le cœur de l'amant ne se sent jamais seul, contrairement au cœur du pécheur ; et l'espérance de l'amant n'est jamais accompagnée et n'est jamais ébranlée contrairement à l'espérance d'un ouvrier. Ce sont deux réalités différentes, de même que leurs états.

En résumé : L'espérance est une nécessité pour l'aspirant qui chemine sur la voie ; et si elle abandonnait ne fut-ce qu'un instant le gnostique, il serait perdu et périrait, car il tourne autour des péchés dont il espère être pardonné, des lacunes qu'il espère corriger, des bonnes actions qu'il espère être acceptées, d'une rectitude qu'il espère réaliser et conserver, d'une proximité de Dieu ﷻ et d'un rang qu'il espère atteindre et qu'aucun aspirant ne peut se permettre de perdre de vue.

Comment l'espérance pourrait donc être la plus faible des stations alors qu'elle procure tous ces états ? Quant à la thèse de l'opposition et de l'objection, elle n'est pas valable, car celui qui espère n'est pas un opposant, ni un contestataire. Au contraire, c'est quelqu'un qui désire, qui craint et qui souhaite la grâce de son Seigneur. Il a une bonne opinion de Lui, attache son espoir à Sa Bonté et Sa Munificence, et L'adore à travers Ses Beaux-Noms : le Généreux, le Bienveillant, le Donateur, le Pardonneur, le Munificent, le Dispensateur de dons, le Pourvoyeur. Dieu aime que Son serviteur se tourne vers Lui avec espérance, et c'est pourquoi Il est là où se trouvent l'espoir et l'opinion que le serviteur a de Lui.

L'espérance est l'une des causes par lesquelles le serviteur atteint ce qu'il espère de son Seigneur, c'est plutôt l'une des causes les plus fortes. Si elle contenait une opposition et une objection, alors l'opposition et l'objection seraient encore plus fortes dans la supplication et la demande. En effet, quand le serviteur demande à son Seigneur de lui accorder le succès et de le fortifier, de l'aider dans l'obéissance, de le sauver de la désobéissance, de lui pardonner ses péchés, de le faire entrer dans le Paradis et de le sauver du feu de l'enfer, cela constitue aussi une opposition et une objection, car celui qui supplie espère et demande ce qu'il espère. Une telle personne est encore plus coupable d'opposition et d'objection. Ce qui a conduit le Shaykh [Anṣārī] à cette position extrême, c'est son attachement effréné à la prédestination et à l'annihilation dans la contemplation de la réalité existentielle. Il fait partie de ceux qui sont entièrement convaincus de cela et qui ne prêtent aucune attention aux reproches des désapprobateurs. Il fait aussi partie de ceux qui nient catégoriquement les causes, et c'est le terrain sur lequel de très grands savants ont glissé.

Si le Droit de la Vérité n'était pas plus grand que le droit de la créature, le silence aurait été plus convenable et confortable. Il n'y a rien dans l'espérance ou dans l'imploration qui soit contradictoire avec le pouvoir absolu du Roi dans Son Royaume. Car on espère simplement qu'Il exerce Son Pouvoir de la manière qu'Il agrée le plus, car la Bonté Lui est plus chère que la Justice, le Pardon plus cher que la Vengeance, la Tolérance plus chère que l'Exécution de la peine, la Patience plus chère que le Calcul, et parce que Sa Miséricorde l'emporte sur Sa Colère. Celui qui espère attache son espérance à l'Acte qui est le plus cher et le plus agréable au Bien-Aimé ; son espérance n'entraîne pas son renoncement à agir dans Son Royaume. Au contraire, cela entraîne sa servitude complète envers Lui et l'obtention du résultat de l'Action la plus agréable pour Lui. Le Tout-Puissant ne tire aucun avantage de la réparation de Ses Droits ou de la punition de Son serviteur, pour que l'espérance d'un serviteur contredise cela. En fait, c'est le serviteur qui réclame d'être puni et châtié en donnant des associés à Dieu ﷻ et en Le reniant, et en s'efforçant de Le mettre en colère. Sa Colère a des causes,

des effets et des exigences, et c'est le serviteur qui les choisit, qui s'efforce de les atteindre et qui œuvre pour cela en préférant ses causes ; c'est donc lui-même qui se ruine.

Et pendant tout ce temps, le Seigneur l'avertit, lui montre Ses Signes et l'appelle : « Viens à Moi ! Je te protégerai et te défendrai, Je te sauverai de ce que tu crains ». Mais il refuse et n'écoute que la voix de la rébellion et de la désertion ; il fait la paix avec Son ennemi et s'allie à lui contre son Seigneur. Il cherche à satisfaire les créatures en irritant Son Seigneur et il préfère l'agrément des créatures à l'Agrément de son Créateur. Son droit est plus important que celui de son Seigneur, et sa peur, son espérance et son amour pour les créatures sont plus grands dans son cœur. Il ne laisse aucun accès à la grâce, la charité et la récompense de son Seigneur et il déploie tous ses efforts pour leur fermer toutes les portes. Il tend la main à Son ennemi, se réconcilie avec lui, lui obéit, et fait tout pour lui plaire, commettant ainsi la pire et la plus ignoble des injustices.

Il obstrue son propre chemin vers le succès par ses excès, ses désirs et ses caprices, et s'oppose à ce que son Seigneur aime et approuve en le repoussant et en lui refusant l'accès. Il perd ainsi sa part, se fait du tort lui-même, s'oppose à son Bien-aimé et s'allie avec Son ennemi. Il irrite donc Celui dont l'agrément est sa raison de vivre et satisfait celui dont l'irritation est sa raison de vivre. Il est généreux envers Son ennemi, mais avare envers son Seigneur, son Bien-Aimé et son Ami. Le Seigneur, béni et exalté, n'a aucun motif égoïste pour châtier Son serviteur. Il ne tire aucune gloire de son châtiment, et cela n'augmente pas Son Pouvoir, ne fut-ce que d'un atome ; et même s'Il pardonne à tous les habitants de la Terre, Son Pardon ne diminuerait pas, ne fut-ce que d'un atome. Comment en serait-il autrement alors que Sa Miséricorde est plus vaste que Sa Colère et plus rapide et plus puissante que Sa Punition. Et comment en serait-il autrement alors qu'Il S'est prescrit la Miséricorde ?

L'espérance du serviteur en Lui ne diminue en rien Sa Sagesse et Son Autorité, n'altère pas la perfection de Ses Actes et n'entraîne rien de contraire à la perfection ; et cela n'entraîne pas non plus la négation de Ses Attributs ou de Ses Noms. Si le serviteur ne fermait pas toutes les portes du bien et de la Miséricorde de Dieu par ses mauvais choix, son Seigneur lui donnerait plus que tout ce qu'il espère et plus que tout ce qu'il souhaite.

Quant à la reddition totale du serviteur à son Seigneur et à son abandon à Son Agrément, ce n'est rien d'autre qu'espérer qu'Il aura pitié de lui, allégera ses fardeaux, lui pardonnera, acceptera ses bonnes actions malgré leurs défauts et leurs vices et oubliera ses mauvaises actions. C'est la force de son espérance qui provoque cette reddition et cette soumission, et qui l'amène devant la porte de son Seigneur, car l'espérance est la vie de la demande, et l'intention est son esprit.

Quant à sa satisfaction de ce que Dieu ﷻ veut de lui, même si cela le fait souffrir, c'est de la frivolité pure et simple. Car ce que le Très-Haut veut comprend deux choses :

La chose qu'Il veut parce qu'Il l'aime et l'approuve, et loue celui qui l'accomplit, car l'accord du serviteur avec cette chose voulue par Dieu est l'essence de Son amour ; alors que vouloir le contraire est frivolité, opposition, et contestation.

L'autre chose est ce que Dieu ﷻ n'aime pas, hait et qui punit celui qui l'accomplit, car l'accord du serviteur avec cette chose est un acte de rébellion et une déclaration de guerre à Dieu qui exposent le serviteur à Son Mépris et à Sa Colère.

C'est ici que la discrimination a lieu. L'accord total consiste donc à s'opposer à cette chose, à la contester et à la repousser par l'autre chose. La véritable servitude consiste donc à « opposer Son décret à Son décret et à résister à Sa décision par Sa décision ». La reddition du serviteur à la chose réprouvée et méprisable, et à ce qui en résulte est l'essence même de la frivolité et de l'abandon de la servitude : c'est l'essence de la fausse prétention. S'il s'agissait vraiment de reddition, de conformité et de renoncement à l'opposition et à l'objection, alors cela se limiterait à ce qu'Il aime, Le satisfait et qu'Il commande. La reddition à ces choses et le renoncement à la résistance est l'essence de l'amour et de l'amitié. Quant à l'annihilation dans la Volonté de son Seigneur, et comme mentionné précédemment, ce qui en est louable, c'est l'annihilation dans Son Commandement normatif et pas le décret ontologique, dans la mesure où tout ce qui existe, bon ou mauvais, est l'objet de Sa Volonté. Quant à l'attachement de l'espérance à son propre désir plutôt qu'au Désir de son Maître, le serviteur l'attache à ce qu'Il aime le plus et fuit ce qu'Il n'aime pas. Et même si quelque chose est aimé par Lui, comme la rétribution, alors le pardon et la grâce sont encore plus aimés par Lui. Par conséquent, le serviteur attache son espérance à la plus aimée des deux choses voulues.

L'affirmation selon laquelle l'espérance est une objection au Décret divin est fausse. C'est plutôt l'attachement à un autre décret. Le serviteur n'espère que la grâce, la bonté et la Miséricorde qui ont été décrétées et destinées, et fait de l'espérance l'une des causes de leur obtention. L'espérance n'est donc pas une objection ni une opposition au décret divin, mais plutôt la recherche de ce qui a été décrété.

Quant à l'objection du serviteur, s'il n'obtient pas ce qu'il espérait, c'est une imperfection en termes d'adoration et une ignorance du Droit de la Providence divine, car celui qui espère et qui implore demande une grâce dont il n'est pas digne et une récompense qu'il ne mérite pas. Si Dieu la lui donne, c'est par pure bonté et charité envers lui, et s'Il la lui refuse, ce n'était pas un droit qui lui

revenait. Son objection n'est donc que frivolité et ignorance. Par conséquent, pour le serviteur sincère, le fait de ne pas atteindre ce qu'il espérait et pour lequel il a prié n'implique pas nécessairement une opposition ou une objection. Le Messager de Dieu ﷺ a demandé à Dieu ﷻ trois qualités pour sa Communauté. Il lui en a accordé deux et lui en a refusé une, et il a été satisfait de ce qu'Il lui a accordé. Il n'a pas objecté pour ce qui ne lui a pas été donné, mais il a plutôt été satisfait et s'est soumis.

Quant à l'affirmation selon laquelle l'espérance consiste à s'arrêter à ses désirs, alors que les gens de cette voie sont censés s'être séparés de leur âme, comment pourraient-ils donc s'arrêter à leurs désirs ? Par Dieu, tout cela est étrange ! Qu'y a-t-il de futile dans le fait que le serviteur espère et désire la charité, la bonté et la grâce de son Seigneur, et les implore avec son cœur et sa langue ? L'espérance est le souhait du cœur d'atteindre son but, et si le serviteur souhaite toujours dans son cœur et implore avec sa langue la grâce de son Seigneur, qu'y a-t-il de mal en cela ? La frivolité est plutôt le contraire. Plus surprenant encore est leur prétention de se séparer de leur âme, alors qu'ils sont les plus grands adorateurs leur âme.

Seul celui qui soumet son âme au commandement religieux, normatif et prophétique de Dieu s'en sépare. Il l'offre à Dieu ﷻ pour affermir sa Religion et la faire respecter par ses adversaires et ses opposants. Il ose le faire alors qu'ils souillent son honneur, le calomnient, tentent de l'effrayer, le menacent de toutes sortes de choses, et tentent de le supprimer, mais leurs reproches et leurs offenses n'ont aucun effet sur son engagement pour l'amour de Dieu ﷻ. Il clame la vérité auprès de ceux qui craignent Dieu ﷻ et qui espèrent en Lui, et se passe de leurs louanges, de leur admiration et de leur déférence. Il refuse que l'on l'appelle maître, que l'on baise ses mains et que l'on le prenne comme intermédiaire pour exaucer leurs vœux. Il leur donne des conseils sincères en public et en privé ; il n'est pas conditionné par leurs formalités, leurs cérémonials et leurs restrictions, et n'est attaché qu'à ce qui procure l'Agrément du Vivant qui subsiste par Lui-même. Lutter une heure contre les ennemis de Dieu et garder une nuit la frontière de la foi lui est plus cher que l'annihilation, les contemplations et les états qui sont en fait les vivres de l'âme [du faux spirituel], sa subsistance et ses délices. Comment ce dernier peut-il prétendre qu'il s'est séparé des désirs de son âme ? Il est plus probable qu'il se soit séparé de ce que Dieu ﷻ attend de son adoration et qu'il se soit soumis à son propre désir et plaisir ! S'il examinait attentivement son âme, il découvrirait tout cela en elle.

La pure frivolité, c'est qu'il prétende aimer son Seigneur pour Son Châtiment et non pour Sa Récompense ; et prétende que s'il L'aimait et Lui obéissait pour une récompense, ce serait un plaisir et une préférence pour son âme, alors que s'il L'aimait et Lui obéissait pour Sa punition, il n'y aurait aucune place pour le plaisir

de son âme ? Par Dieu, il n'y a pas de frivolité et de sottise plus ignobles et plus révoltantes que celle-ci !

Combien d'âmes se laissent séduire par le démon ! Certes, l'âme qui a été victime de la ruse du diable a besoin plus que les autres d'implorer le pardon de Dieu ﷻ. Compare les états des Prophètes, des Messagers et des véridiques, et leur imploration de leur Seigneur avec les états de ces âmes perdues ! Vois donc l'énorme différence. N'ont-ils pas entendu cette supplication du Prophète ﷺ : « *Ô mon Dieu, je me réfugie dans Ton Agrément contre Ta Colère, j'implore Ta Protection contre Ta Punition, et je Te demande Ta protection contre Toi* »[58]. Il a dit aussi à son oncle : « *Ô 'Abbās, ô oncle du Messager de Dieu, demande le salut à Dieu* »[59]. Il a dit également au plus grand véridique [Abū Bakr t] qui lui avait demandé de lui enseigner une invocation à dire pendant ses prières : « *Dis : Ô mon Dieu, je me suis fait beaucoup de tort, et personne ne pardonne les péchés en dehors de Toi, alors accorde-moi un pardon de Ta part, et aie pitié de moi, car Tu es le Pardonneur, le Miséricordieux* »[60].

Quand la plus véridique parmi les femmes ['Ā'isha] lui demanda de lui enseigner une invocation si elle parvenait à voir la Nuit du Destin, il lui dit : « *Dis : Ô mon Dieu, tu es le plus Indulgent, tu aimes l'Indulgence, alors sois indulgent avec moi !* »[61]. Et il ajoutait tout le temps, après avoir fait une invocation, le verset suivant : « ***Notre Seigneur, donne-nous une belle part en ce monde et une belle part dans la vie future. Et préserve-nous du châtiment du Feu !*** »[62].

Le Tout-Puissant a loué Ses élus, les hommes dotés d'intelligence et de sagesse, qui L'ont supplié de les sauver du châtiment de l'enfer, en disant : « ***Ceux qui invoquent Dieu debout, assis ou couchés sur le côté et qui méditent sur la création des cieux et de la terre : « Notre Seigneur ! Tu n'as pas créé ceci en vain ! Gloire à toi ! Et préserve-nous du châtiment du Feu »*** »[63]. Le Prophète ﷺ a dit à [son épouse] Umm Ḥabība, que Dieu soit satisfait d'elle : « *Si tu demandais à Dieu de te sauver du châtiment de l'enfer, ce serait une très bonne chose pour toi* »[64], et il implorait tout le temps Dieu de le sauver du châtiment de l'enfer et du châtiment de la tombe. Et il a ordonné aux Musulmans de demander à Dieu ﷻ, à la fin de leurs prières, de les protéger contre le châtiment de la tombe, le châtiment de l'enfer, l'épreuve de la vie et de la mort, et la tentation du faux-Messie, tant et si bien que certains n'ont pas hésité à dire que cette invocation est une obligation

---

58. Muslim, 486.
59. Al-Bukhārī, *Al-adab al-mufrad*, 726
60. Al-Bukhārī, 834 et Muslim, 2705.
61. At-Tirmidhī, 3513.
62. Coran 2 : 201.
63. Coran 3 : 191.
64. Muslim, 2663.

pendant la prière et que cette dernière n'est pas valable sans elle. Les exemples sont trop nombreux pour que nous puissions les énumérer de manière exhaustive.

Un jour, le Messager de Dieu ﷺ alla visiter un malade. Voyant l'homme trembler comme un poussin, le Prophète ﷺ lui demanda : « *Que disais-tu dans ta prière ?* » L'homme répondit : « Je disais : ô mon Dieu, ce pourquoi Tu me puniras dans l'Au-delà, fais-le moi subir dans ce monde ». Le Messager de Dieu ﷺ dit : « *Gloire à Dieu ! Tu ne pourras pas supporter cela. Pourquoi n'as-tu pas demandé la clémence et la sécurité ?* » Dans le *Musnad* [d'Aḥmad], il est rapporté que le Prophète ﷺ a dit : « *Aucune demande n'est plus chère à Dieu que celle qui consiste à Lui demander la clémence et la sécurité* ». Il demanda à l'un de ses Compagnons : « *Que dis-tu quand tu pries ?* » et celui-ci répondit : « Je demande à Dieu le Paradis et j'implore Sa protection contre le feu de l'Enfer. Mais je ne comprends pas ce que tu murmures dans ta prière, ni ce que murmure Mu'ādh ». Alors le Messager de Dieu ﷺ lui dit : « *C'est pour ces mêmes choses que nous murmurons* »[65].

Un monde sépare celui qui invoque de cette manière et celui qui dit : « Je ne T'aime pas pour Ta récompense, car ce serait un désir, mais je T'aime pour Ta punition, car je n'en éprouve aucun plaisir. L'espérance est l'essence du désir, or nous nous sommes séparés de nos âmes. Qu'avons-nous donc à voir avec l'espérance ? » Le mieux que l'on puisse dire de ce genre de propos, c'est qu'il s'agit de locutions théopathiques (*shaṭaḥāt*), de propos excusables si leur auteur n'est pas maître de lui-même, comme dans l'état d'ivresse et autres états similaires, mais cela ne démolit pas ses vertus, sa bonne conduite, ses états et son ascèse.

Cependant, l'individu qui nie que l'espérance fasse partie des états corrects et des stations élevées auxquels le serviteur aspire (et qu'il désire atteindre), est celui qui n'est pas digne de porter la robe [des soufis] et que les savants ne peuvent pas supporter. À Dieu ne plaise que les maîtres et les Imams de la Voie soient aussi frivoles ! Au contraire, ce sont les gens les plus étrangers à toutes ces choses. Il est vrai que certains soufis peuvent être sujets à un état spirituel dans lequel leur âme leur suggère que si Dieu ﷻ les châtie, ils seront satisfaits de Son châtiment, autant que la satisfaction éprouvée par celui qui a reçu Sa récompense et à laquelle le cœur s'attache. Mais en réalité, un tel sentiment et un tel souhait sont sans effets, car lorsqu'ils sont soumis au châtiment, ils se mettent à hurler et à implorer la protection et l'aide de Dieu ﷻ, comme ce fut le cas pour celui[66] qui a déclaré :

Je ne peux que Te désirer ardemment / Et Tu peux m'éprouver comme Tu le souhaites !

Dieu ﷻ l'éprouva en resserrant son canal urinaire, et ce qu'il prétendait disparut en un rien de temps sans laisser de trace. Il faisait le tour des écoles et

65. Abū Dāwud, 792.
66. Il s'agit de Samnūn bin Ḥamza al-Khawāṣ (m. 298/910) : célèbre soufi parmi « les amoureux de Dieu ».

disait aux enfants : « Priez pour votre oncle le menteur ! » La résolution en termes de satisfaction est une chose et sa réalité est une autre. Ce sont deux choses tout à fait différentes.

Quant aux paroles de l'auteur des *Manāzil* : « L'espérance refroidit la chaleur de la peur », nous dirions plutôt qu'elle a bien d'autres avantages. L'un de ses avantages, c'est qu'il s'agit d'une expression de servitude, de besoin et de désespoir, par rapport à ce que le serviteur espère de Dieu et attend de Sa Bonté, et l'aveu qu'il n'est pas autosuffisant, ne fut-ce le temps d'un clin d'œil. Un autre avantage, est que Dieu ﷻ aime que Ses serviteurs se tournent vers Lui avec espérance et implorent Sa grâce, car Il est le véritable Roi, le Plus Généreux parmi ceux que l'on sollicite et le Plus Prodigue dans Ses dons. Et la chose la plus chère au Généreux, c'est que l'on espère en Lui et que l'on Lui demande. Il est rapporté dans une Tradition prophétique : « *Dieu Se met en colère contre celui qui ne Lui demande pas* »[67]. Or, celui qui demande est plein d'espoir. Ce qui signifie que Dieu ﷻ est en colère contre ceux qui n'ont pas d'espoir en Lui. L'autre avantage de l'espérance est donc d'éviter la Colère de Dieu.

Autres avantages de l'espérance

- L'espérance est le chef de caravane qui pousse quelqu'un vers Dieu ﷻ, rend le voyage plus agréable et l'encourage à continuer et à s'y tenir. Sans l'espoir, personne n'entreprendrait ce voyage, car la peur seule ne motive personne. L'amour motive, la peur stimule et l'espoir guide.
- L'espérance jette sur le seuil de l'amour à sa porte. Plus le serviteur espère et reçoit de Dieu ce qu'il espère, plus son amour pour Dieu et sa gratitude augmentent, ainsi que sa satisfaction.
- L'espérance motive le serviteur à atteindre la plus haute des stations, à savoir la station de gratitude, qui est la synthèse de l'adoration. Quand il atteint ce qu'il espérait, cet état appelle la gratitude.
- L'espérance augmente la connaissance de Ses Noms et de leurs significations et l'attachement à eux. Celui qui espère est attaché aux Beaux-Noms de Dieu ﷻ, les invoque dans son adoration et Le supplie à travers eux, conformément à la Parole divine : « ***À Dieu appartient les Plus Beaux Noms. Invoquez-Le par eux*** »[68]. L'invoquer par Ses Beaux-Noms ne doit jamais être négligé, car ils sont le plus grand moyen par lequel on peut L'invoquer. Dénigrer la station de l'espérance, c'est renoncer à L'adorer et à L'appeler par ces Noms.

67. At-Tirmidhī, 3827.
68. Coran 7 : 180.

- L'amour, comme indiqué précédemment, ne peut pas être séparé de l'espérance. Chacun des deux attend et renforce l'autre.
- La peur a besoin de l'espoir et vice versa. Celui qui espère a nécessairement peur, et celui qui a peur est plein d'espoir, conformément à la Parole de Dieu : « ***Pourquoi n'espérez-vous pas en Dieu avec révérence ?*** »[69] De nombreux exégètes ont dit que cela signifie : « Pourquoi ne craignez-vous pas Dieu pour Sa Grandeur ? » et « L'espérance ici signifie la peur ». En réalité, l'un entraîne l'autre, car celui qui espère a peur de perdre ce qu'il espère : la peur sans espoir est désespoir et abattement. Le Tout-Puissant dit : « ***Dis à ceux qui croient de pardonner à ceux qui n'espèrent pas les Jours de Dieu*** »[70]. Les exégètes ont dit que cela signifie : « Ce sont ceux qui ne craignent pas que ce qui est arrivé comme calamités aux nations antérieures ne leur arrive ».
- Lorsque le cœur du serviteur s'attache à l'espérance en son Seigneur et que Dieu ﷻ lui donne la chose qu'il espère, cela est plus agréable et plus doux pour le serviteur que le fait de recevoir la chose sans l'avoir espérée. C'est l'une des causes et des sagesses qui expliquent pourquoi Dieu ﷻ a prescrit aux croyants l'espérance et la peur dans ce monde, car c'est en fonction de leur espérance et de leur peur qu'ils seront heureux au Jour de la Résurrection d'atteindre ce qu'ils espéraient et d'être épargnés par ce qu'ils craignaient.
- Dieu Glorieux et Exalté souhaite que Ses serviteurs complètent tous les degrés d'adoration envers Lui, y compris l'humilité et la contrition, la confiance et l'appel à l'aide, la peur et l'espoir, la patience et la gratitude, la gratitude et le repentir, etc. C'est pour cette raison, par exemple, que Dieu ﷻ a décrété pour Ses serviteurs la capacité de commettre des péchés et les éprouve par cela, afin que les degrés d'adoration s'achèvent par le repentir, qui est la plus agréable forme d'adoration à Ses yeux. C'est également le cas du parachèvement de l'adoration de Dieu ﷻ par l'espérance et la peur.
- L'espérance en Dieu ﷻ implique d'attendre, de guetter et de rechercher la grâce de Dieu, ce qui génère un lien constant entre le cœur et l'invocation de Dieu ﷻ et sa contemplation permanente de Ses Noms et de Ses Attributs. Elle transporte le cœur dans ses merveilleux jardins et lui fait prendre sa part de chaque Nom et Attribut, comme expliqué précédemment. Si le serviteur s'annihile [à l'espérance] ou s'absente par rapport à elle, il perd sa part des significations de ces Noms et Attributs. Il y a beaucoup d'autres avantages que le serviteur peut tirer de sa contemplation et de sa réflexion. Et Dieu seul est Celui qui accorde le succès !

69. Coran 71 : 13.
70. Coran 45 : 14.

Que Dieu reconnaisse les efforts du Shaykh al-Islam al-Anṣārī, qu'Il élève son rang et lui accorde la plus haute des récompenses, et qu'Il fasse que nous le rejoignions dans la demeure de Sa Générosité. Si son disciple[71] avait pu éviter de s'opposer à lui et à ses enseignements, il l'aurait fait. Comment en serait-il autrement, alors que Dieu ﷻ lui a fait profiter de ses paroles et qu'il s'est assis devant lui comme l'élève devant son professeur ? Comment en serait-il autrement, alors qu'il fait partie de ceux qui sont sortis de leur sommeil et de leurs rêves, grâce aux écrits et aux paroles de ce maître ? Voilà tout ce que l'on pouvait dire à ce sujet. Que celui qui possède un minimum de connaissance en fasse état ou justifie [les autres], sans se précipiter à les dénigrer. Considère la différence de rang entre le Prophète de Dieu, Salomon عليه السلام, et la huppe, et pourtant, celle-ci n'hésita pas à lui dire : «***J'ai appris des choses que tu ne connais pas***»[72]. Le Shaykh al-Islam al-Anṣārī n'est pas plus savant que le Prophète de Dieu et celui qui s'oppose à lui n'est pas plus ignorant que la huppe. Dieu seul est Celui qui accorde le succès ; et Il est Plus Savant.

Les degrés de l'espérance

L'auteur des *Manāzil* dit : « Il existe trois degrés d'espérance. **(1)** *Le premier*, c'est l'espérance qui incite l'ouvrier à fournir des efforts, qui génère du plaisir dans le service et qui éveille les caractères à la tolérance par l'abandon des choses interdites »[73].

C'est-à-dire : L'espérance incite le serviteur à faire de son mieux pour obtenir la récompense qu'il espère de son Seigneur. Celui qui connaît la valeur de ce qu'il recherche, son effort pour l'atteindre devient facile. Quant au plaisir qu'elle génère dans le service, plus le cœur voit le fruit à atteindre et le résultat délicieux, plus son plaisir augmente. Il en est ainsi de celui qui espère réaliser un grand profit de son voyage d'affaires et qui affronte de grandes difficultés durant son voyage pour cela. Chaque fois qu'il se représente ses gains dans son cœur, les difficultés deviennent moins pénibles et il s'en délecte. Il en va de même pour l'amant sincère qui entreprend une tâche ardue pour faire plaisir à son Bien-aimé. À chaque fois qu'il pense au fruit de Sa Satisfaction, à Son acceptation de son effort et à Sa Proximité, il éprouve du plaisir. Plus le serviteur est conscient que cette cause [= l'effort] le conduira à l'Agent recherché, plus il connaît la grandeur de l'Agent et la proximité de la cause par rapport à Lui, et plus son effort lui procurera du plaisir.

71. C'est-à-dire Ibn Qayyim lui-même.
72. Coran 27 : 22.
73. *Manāzil*, op. cit., p. 34.

Quant à « éveiller les caractères à la tolérance par l'abandon des choses interdites », il faut savoir que les caractères ont des coutumes et des formes qu'ils exigent du serviteur et qu'ils ne lui permettent de s'en séparer qu'en échange de quelque chose de plus agréable et de meilleur qu'elles. Lorsque le lien entre l'espérance et ce but suprême et plus noble devient plus solide, le caractère consent à se séparer de ces formes et de ces coutumes. L'âme ne se sépare d'une chose qu'elle aime que pour une chose qu'elle aime davantage, ou par prudence par rapport à une chose redoutée dont les dommages pourraient être plus importants que les dividendes. Sa fuite devant cette chose redoutée n'est rien d'autre que sa préférence pour son contraire. Si on offrait à quelqu'un un repas qui lui cause du mal ou une maladie, il y renoncerait par amour pour la bonne santé qui lui est beaucoup plus chère que ce repas.

L'auteur des *Manāzil* dit : « (2) Le deuxième degré, c'est l'espérance des maîtres des exercices spirituels. Elle consiste à atteindre un niveau où leurs énergies sont purifiées par le refus des plaisirs, l'adhésion aux conditions de la connaissance et l'exploration des limites de la protection ».

Par « maîtres des exercices spirituels », on entend ceux qui luttent contre leur âme en renonçant au confort et en le remplaçant par des choses meilleures et plus accomplies. Leur espérance est d'atteindre leur but en purifiant leur temps et leurs énergies, en s'interdisant les plaisirs et en observant les conditions requises par la connaissance, à savoir s'arrêter aux limites des commandements religieux. Leur espérance dépend de la réalisation de cela. Par « l'exploration des limites de la protection », il faut savoir que la « protection » signifie la prévention et la défense contre la consommation de ce dont on redoute le mal à court ou à long terme. Celle-ci a des limites qui, lorsqu'elles sont transgressées, font obstacle à l'atteinte du but. L'exploration de ces limites est réalisée par deux choses : faire de son mieux pour les connaître et contraindre son âme à s'y arrêter par le désir et l'intention.

Anṣārī poursuit : (3) « Le troisième degré, c'est l'espérance des hommes de cœur, à savoir l'espérance de rencontrer le Créateur qui attise le désir ardent, qui suscite le mépris pour la vie d'ici-bas et qui fait renoncer aux créatures »[74].

C'est l'espérance la plus élevée et la plus noble. Le Tout-Puissant dit : « ***Que celui qui espère la rencontre de son Seigneur accomplisse de bonnes actions et qu'il n'associe personne dans l'adoration de son Seigneur*** »[75], « ***Celui qui espère la rencontre avec Dieu doit savoir que le terme fixé par Dieu est proche*** »[76]. Cette espérance est la foi pure et sa plus douce et meilleure part. C'est vers elle que les yeux des amants regardent, et c'est pourquoi

---

74. *Manāzil*, op. cit., pp. 34-35.
75. Coran 18 : 110.
76. Coran 29 : 5.

Dieu ﷻ les a consolés en leur annonçant Sa rencontre et a fixé pour cela un temps qui rassure et apaise leur âme.

Quant au « désir ardent », c'est le voyage du cœur en quête de l'être aimé. Les maîtres de l'amour divergent quant à savoir si ce sentiment survivra à la rencontre du Bien-Aimé ou s'il prendra fin. Il y a deux avis sur la question. Certains disent que ce désir ardent cessera, car il n'a de raison d'être qu'en cas d'absence et parce que c'est le voyage du cœur vers le Bien-Aimé. Une fois le voyage terminé, le désir cesse et se transforme en intimité et en plaisir dans Sa proximité. D'autres ont dit qu'au lieu de disparaître, il augmentera lors de la Rencontre. Il en est ainsi, disent-ils, parce que la contemplation de la beauté du Bien-Aimé multiplie l'amour. À la vue du Bien-Aimé, l'annihilation et la stupeur l'empêcheront de regarder le Bien-Aimé et le désir ardent persistera. C'est pourquoi on a dit à propos du désir : *Le moment du plus grand désir / C'est quand les tentes sont plantées tout près des tentes.* Nous avons évoqué cette question et ses corollaires de manière exhaustive dans notre long traité sur l'amour intitulé *Safar al-hijratayn*. Nous y reviendrons, si Dieu le veut, lorsque nous mentionnerons sa station.

Quant aux paroles de l'auteur : « [l'espérance] qui suscite le mépris pour la vie d'ici-bas », nul doute que l'amant est insatisfait jusqu'au moment où il rencontre son Bien-Aimé, où ses yeux se rafraichissent et où sa mélancolie cesse. De plus, « elle fait renoncer aux créatures », car le serviteur recherche l'intimité et la proximité de Dieu ﷻ, et n'a pas besoin des autres, sauf de celui qui l'y aide, et celui-là est pour lui le plus cher des hommes. Sinon, il ne trouve aucune créature digne de son intimité et ne trouve la paix avec personne. Tu dois t'efforcer de rechercher un tel compagnon, et si tu ne le trouves pas, alors laisse tous les hommes de côté :

Poème

Meurs de la maladie de l'amour ou prends des risques / Quitte le campement même si les regards te suivent,

Ne crains pas la solitude du chemin quand tu viens / Pars en voyage à la recherche de l'amour,

Tiens ton âme loin d'eux juste un instant / Si elle ne répond pas à la patience, sois plus patient,

Jeûne aujourd'hui et romps ton jeûne / Le jour où tu rencontreras le Bien-Aimé reconnaissant et avec la bonne nouvelle

Sèvre ton âme de tout sauf de Lui / Après le sevrage, la vie n'appartient qu'à toi.

Considère les secrets de ton cœur et sois honteux / Devant Dieu le jour où tous les secrets seront dévoilés.

N'aie qu'une pensée : Dieu suffit / Contre tous tes soucis, car ton Seigneur peut tout faire

Méfie-toi du Jour où les créatures seront appelées à Dieu / Leur Seigneur, à partir des entrailles de leurs tombes,

Vois où tu en es par rapport aux / Qualités que tu prétends posséder dans tes réunions,

Les signes sont lisibles sur les visages des créatures / Et ils sont manifestes pour tous ceux qui les voient.

Ô mon cher frère, ce voyage n'est que résolution / Puis persévérance soutenue par la perspicacité.

Ô combien ces trois sont précieuses pour celui qui les acquiert / Le Jour de la Récompense, il s'assiéra à la tribune,

Efforce-toi d'ouïr ce qui te sera dit : / La belle annonce, le jour où les bonnes nouvelles seront généreuses,

Une œuvre sincère pesée sur la balance de la Révélation / Accompagnée d'un secret présent dans le cœur.

Chapitre 20
La Station du désir (*ar-Raghba*)

Parmi les stations de « ***c'est Toi que nous adorons et c'est à Toi que nous demandons de l'aide*** », il y a la station du désir.

Le Très-Haut dit : « ***ils Nous invoquaient avec désir et avec crainte*** »[77]. La différence entre l'espérance et le désir est que l'espérance est la pulsion, tandis que le désir est la quête et le fruit de l'espérance, car quand on espère une chose, on la cherche. Le désir est à l'espérance ce que la fuite est à la peur, car on fuit ce que l'on craint.

L'auteur des *Manāzil* dit : « En réalité, le désir vient de l'espérance, car l'espérance est une envie qui a besoin d'être réalisée, et le désir est la voie vers cette réalisation »[78].

C'est-à-dire que le désir est engendré par l'espérance. C'est une sorte d'envie, de voyage et de quête. Quand il dit que : « l'espérance est une envie qui a besoin d'être réalisée », cela signifie avoir envie de ce qui manque et ne pas être sûr de l'obtenir, même s'il s'agit d'une réalité indéniable. Par exemple, l'espérance du serviteur d'entrer au Paradis. Le Paradis est une réalité indéniable, et le doute ne concerne que l'entrée du serviteur, qui craint de rencontrer son Seigneur avec des œuvres qui l'empêcheront d'y entrer. Le désir ne s'attache en fait qu'aux choses qui existent réellement et la foi du serviteur dans l'état de désir est plus forte que dans l'état d'espérance. Voilà pourquoi il a dit : « le désir est la voie vers cette réalisation ». C'est le sens de sa déclaration. Mais cette affirmation est sujette à caution. Car le désir est aussi la quête de ce qui est absent et que l'on n'est pas sûr d'atteindre. Le croyant aspire à entrer au Paradis, mais il ne sait pas s'il y parviendra. La différence entre les deux est donc que l'espérance est une envie tandis que le désir est une quête : quand l'envie devient forte, elle devient une quête.

Il poursuit : « Il existe trois degrés de désir. (**1**) *Le premier*, c'est le désir des gens du *khabar* (des nouvelles) qui est engendré par la science et qui incite à la diligence qui dépend de la contemplation. Il protège le voyageur contre la faiblesse de la négligence et l'empêche de revenir aux licences insipides »[79].

---

77. Coran 21 : 90.
78. *Manāzil*, op. cit., p. 35.
79. Ibid.

Par «*khabar*», il entend la foi suscitée par les nouvelles prophétiques (*al-akhbār*). Voilà pourquoi il rattache sa naissance à la science.

Mais cette foi est liée à la station de la «perfection» (*al-Iḥsān*) : c'est à partir d'elle qu'elle découle et c'est vers elle qu'elle revient. Voilà pourquoi il a précisé : «qui dépend de la contemplation», c'est-à-dire qu'elle accompagne la contemplation. La contemplation dont il est question est celle de la station de la «perfection», à savoir : «que tu adores Dieu comme si tu Le voyais». Il n'y a pas de contemplation plus élevée en ce bas-monde pour le serviteur. Pour beaucoup de soufis, il y a une contemplation supérieure à celle-ci, c'est la contemplation de Dieu ﷻ avec l'absence de tout ce qui n'est pas Lui. C'est la station de l'annihilation dont nous avons déjà parlé. Mais s'il y avait une station au-dessus de celle de la «perfection», le Prophète ﷺ n'aurait pas manqué de la mentionner à Jibrîl عليه السلام et celui-ci n'aurait pas manqué de l'interroger sur elle. Or le Prophète ﷺ a synthétisé toutes les stations de la religion dans l'Islam, la foi et la perfection. Certes, l'annihilation louable est précisément la réalisation de la station de la perfection, à savoir s'annihiler dans son amour, sa peur, son espoir, sa confiance, son adoration et sa dévotion envers Lui à l'exclusion de tout le reste. Il n'y a pas de station au-dessus, seulement des obstacles sur le chemin.

Sa parole «il protège le voyageur contre la faiblesse de la négligence» signifie qu'il le protège de la fatigue et de la paresse causées par l'absence ou le manque de désir.

Sa parole «il l'empêche de revenir aux licences insipides» [signifie] que les personnes résolues s'engagent à faire de leur mieux et à faire preuve de sincérité, et le fait de s'appuyer sur les licences équivaut pour elles à reculer et à la paresse. Cette question nécessite une explication, car cette affirmation n'est pas totalement vraie. Car Dieu ﷻ aime que Ses licences soient acceptées, tout comme Il aime que Ses commandements soient observés à la lettre. Il est rapporté dans le *Musnad* [d'Aḥmad] que le Prophète ﷺ a dit : «*Dieu aime que l'on profite de Ses licences tout comme Il déteste que l'on Lui désobéisse*». Il a mentionné les licences avant les désobéissances, et il a associé les premières à l'amour et les secondes à la haine. En outre, à chaque fois que l'on lui proposait deux solutions, il optait toujours pour la plus facile, tant que cela ne conduisait pas un péché. Certes, la licence est clairement plus facile que la forme originale. Et c'est ainsi qu'il se comportait en rompant le jeûne, en voyageant, en combinant ses prières et en réduisant les prières de quatre unités à deux, et ainsi de suite.

Nous disons donc que les licences sont de deux types.

D'abord, celles qui sont établies par la Loi divine et qui sont connues à travers un texte clair, comme le fait de manger une bête morte [sur laquelle le Nom de

Dieu n'a pas été prononcé avant son abattage], du sang et du porc en cas d'extrême nécessité. Ces licences sont appelées *'azīma* si on considère le commandement et l'obligation. C'est une licence dans la mesure où il s'agit essentiellement de quelque chose de permis et d'un assouplissement des règles originelles. Ces licences sont, par exemple, l'abstention du malade et du voyageur de jeûner, l'abrégement des prières pendant un voyage et la prière du malade en position assise, la rupture du jeûne des femmes enceintes et celles qui allaitent de peur que cela ne soit nuisible à leurs enfants, le mariage avec une esclave de peur des difficultés [des risques et des tentations liés au célibat] et d'autres situations de ce genre. Le fait de s'accorder ces licences n'affaiblit pas le désir du serviteur, ne provoque pas l'insipidité, ni n'altère sa quête ou sa volonté. Certaines licences sont obligatoires, comme manger une bête morte en cas de besoin urgent ; et d'autres procurent plus d'avantages, comme l'abstention du jeûne des malades et l'abrégement des prières pour le voyageur ; d'autres encore sont bénéfiques pour celui qui s'accorde la licence et pour les autres, incluant ainsi deux avantages, l'un pour soi et l'autre pour autrui, comme l'abstention des femmes enceintes et celles qui allaitent de jeûner. Ainsi, s'accorder ces licences est plus avantageux et préférable que d'y renoncer.

Le second type sont les licences qui découlent de l'interprétation [erronée] des textes et des différences entre les écoles. Celles-ci sont interdites, car elles diminuent le désir, affaiblissent la quête et renvoient celui qui se les accorde à l'insipidité des licences. C'est le cas de celui qui s'accorde la licence du peuple de La Mecque dans l'échange de monnaie, ou celle des gens d'Irak en buvant du *nabīdh* [boisson alcoolisée], ou celle des gens de Médine qui permettent certains aliments, ou celle des gens qui recourent à des stratagèmes dans leurs transactions, ou l'avis attribué à Ibn 'Abbās ﷺ concernant les mariages temporaires, ou la consommation de la chair des ânes, ou l'opinion qui permet d'épouser des prostituées connues pour leur prostitution, ou l'avis de celui qui autorise le luth, les tambours et la flûte, ou de ceux qui autorisent le chant ou le partage de leur esclave pour les rapports sexuels, ou de ceux qui permettent à une personne qui jeûne de manger de la neige au motif que ce n'est pas de la nourriture ni une boisson, ou ceux qui permettent de manger entre l'aube et le lever du soleil [durant le jeûne], ou ceux qui permettent de prier en récitant le Coran en langue persane, ou de faire des unités de prière extrêmement rapides : en se levant rapidement, sans s'asseoir entre deux prosternations et sans réciter le témoignage de la foi ou invoquer des bénédictions sur le Prophète ﷺ, ou l'opinion de ceux qui permettent la sodomisation des femmes ou d'épouser sa propre fille si elle est née d'un rapport sexuel illicite [au motif qu'un acte illicite n'affecte pas une relation licite], ou d'autres opinions licencieuses similaires dans diverses écoles. Voilà les licences qui diminuent le désir, affaiblissent la quête

et retardent la progression. Ces licences sont tout à fait différentes de celles du premier type.

L'auteur des *Manāzil* poursuit : **(2)** « Le deuxième degré est le désir des maîtres des états spirituels. C'est un désir qui ne laisse pas de place au hasard, qui ne ramollit pas l'énergie spirituelle et qui ne laisse aucun autre espoir en dehors du but recherché »[80].

C'est-à-dire que le désir atteint par les maîtres des états spirituels est au-delà de celui atteint par les gens du *khabar*, car l'homme qui est sujet à l'état spirituel ne choisit plus, mais est attiré vers son objet de désir, comme les papillons sont attirés par les flammes. Son désir est tel qu'il met absolument tout en œuvre pour l'atteindre et sa détermination ne souffre d'aucune fatigue ou d'aucun fléchissement. Sa résolution augmente à chaque souffle et ne laisse aucune place dans son cœur pour un autre objet que ce qu'il désire, car il est submergé par son état d'expérience. Cet état ne peut être dominé que par un état semblable ou plus fort, et si cela ne se produit pas, il reste sous l'effet de cet état.

Il continue : **(3)** « Le troisième degré est le désir des gens de la contemplation : c'est une rencontre accompagnée de prudence (*Taqiyya*) portée par une résolution pure et qui ne laisse aucune trace de séparation. »

Le Shaykh, que Dieu lui fasse miséricorde, fait allusion ici à l'état d'annihilation qui est atteint par l'élimination de toute attention pour autre que la Vérité, jusqu'à ce qu'il ne reste plus de séparation, ou plutôt, jusqu'à ce que celui qui contemple se perde et soit contenu dans l'Objet de sa contemplation. Par « contemplation », l'auteur entend la « contemplation de la Vérité » ; et par « rencontre », il entend « la rencontre avec l'invisible » dans l'état d'annihilation.

Par la « prudence » qui accompagne cette rencontre, il entend peut-être le fait de s'abstenir de divulguer publiquement son état intérieur, de le protéger et de le garder jalousement, ou met en garde contre le fait de s'occuper de quoi que ce soit d'autre que la présence de l'Objet de sa contemplation, car il craint au plus haut point une telle distraction.

Il mentionne ensuite ce qui cause un tel désir, à savoir la réalité subtile et cognitive qui a été purifiée avant d'atteindre cet objectif. Il s'agit de l'énergie purifiée. Si elle n'est pas parfaitement purifiée, elle gardera des traces qui l'empêcheront d'atteindre ce degré. Dieu est Plus Savant.

80. *Manāzil*, op. cit., pp. 35-36.

Chapitre 21

La Station de l'observance et de la préservation (*ar-Riʿāya*)

Parmi les stations de « ***c'est Toi que nous adorons et c'est à Toi que nous demandons de l'aide*** », il y a la station de l'observance.

« *Ar-Riʿāya* signifie : observer et préserver la science par la pratique, préserver les œuvres par la perfection et la sincérité, les protéger des causes de corruption, préserver l'état par le respect de la loi et le protéger contre l'interruption de la séparation. Ainsi, *ar-Riʿāya* est prévention et protection. »

Les degrés de la science et de l'action sont au nombre de trois :

La transmission qui consiste simplement à rapporter et à transmettre ce qui a été rapporté.

La compréhension qui consiste à saisir ses significations.

La *Riʿāya* qui consiste à mettre en pratique la science et ses corollaires.

La tâche des rapporteurs est la transmission (*Riwāya*), celle des savants est la compréhension (*Dirāya*), et celle des connaisseurs est la *Riʿāya*.

Dieu ﷻ a blâmé ceux qui ne préservent pas les actes d'adoration ou de renoncement qu'ils se sont imposés en disant : « ***Plus tard, Nous avons fait suivre leurs traces par Nos envoyés, dont Jésus, fils de Marie. À lui, Nous avons donné l'Evangile, et Nous avons mis dans le cœur de ceux qui le suivent la mansuétude et la compassion, et le goût de la vie monastique. Ils l'ont inventée – Nous ne la leur avions pas prescrite – dans le seul but d'obtenir la satisfaction de Dieu, mais ils ne l'ont pas observée comme elle aurait dû l'être*** »[81].

Ici, il faut comprendre qu'ils ont inventé le monachisme et non que Dieu ﷻ le leur a prescrit, car il y a une pause entre « la mansuétude et la compassion » et « le goût de la vie monastique ». En d'autres termes, Il ne la leur a pas prescrite, mais ce sont plutôt eux qui l'ont instaurée de leur propre chef. Sa Parole : « ***dans le seul but d'obtenir la satisfaction de Dieu*** » peut être interprétée de trois manières :

1) Le sujet est Dieu, auquel cas la phrase signifierait : « Nous ne la leur avions prescrite que dans le but d'obtenir la satisfaction de Dieu », mais cette lecture est erronée, car Il ne la leur a pas prescrite. Comment en serait-il autrement,

81. Coran 57 : 27.

alors qu'Il déclare qu'ils l'ont inventée ? C'est donc une chose inventée et non prescrite. De plus, l'objet de la raison doit être considéré comme la cause de l'acte du sujet mentionné le plus proche de lui [qui, dans ce cas, est « ils l'ont inventé »], unissant ainsi la cause et le but. C'est comme quand on dit : « Je me suis levé par considération » ; celui qui se lève est celui qui honore. Ici, l'acte est « la prescription » alors que le but est « la recherche de la satisfaction de Dieu ». Il s'agit donc de leur acte et pas celui de Dieu. Il est donc incorrect d'attribué ici l' » l'acte de prescrire » à Dieu ﷻ.

2) Certains exégètes ont dit qu'il s'agit ici d'une substitution de l'objet de « Nous leur avions prescrit », c'est-à-dire : « Nous ne leur avions prescrit que de rechercher la satisfaction de Dieu ». Cela aussi n'est pas correct, car « la recherche de la satisfaction de Dieu » n'est pas le « monachisme », pour qu'elle soit qualifiée de substitut, ou de substitut partiel, ou de substitut d'une partie de l'original. L'opinion correcte est qu'il s'agit d'une exception séparée. C'est-à-dire qu'ils ne l'ont fait ou inventé qu'en quête de la satisfaction de Dieu ﷻ. En témoigne la suite : « ils l'ont inventée » avec la mention de la motivation qui les a poussés à inventer ce monachisme, à savoir : « la recherche de la satisfaction de Dieu »

3) Ensuite, Dieu les réprimande pour ne pas l'avoir observé. Car si quelqu'un s'impose une forme d'adoration qui n'est pas requise à l'origine, mais uniquement dans le but de se rapprocher de Dieu ﷻ, il lui incombe de l'observer et de l'accomplir. C'est pourquoi de nombreux juristes ont considéré que les actes d'adoration volontaires, suite à un vœu, étaient obligatoires. C'est l'opinion d'Abū Ḥanīfa, Mālik et Aḥmad. Ils ont déclaré que l'obligation de l'acte est plus forte que l'obligation de la parole. Tout comme le vœu que l'on a fait est une obligation, l'acte qui s'ensuit l'est aussi. Mais ce n'est pas le lieu de discuter exhaustivement de cette question. Le fait est que Dieu ﷻ a réprimandé ceux qui n'accomplissent pas une dévotion qu'ils ont inventée pour se rapprocher de Lui, et encore plus blâmable est celui qui n'accomplit pas les actes prescrits par Dieu ﷻ à Ses serviteurs et dont Il est satisfait.

Les degrés de la *Ri'āya*

L'auteur des *Manāzil* dit : « La *Ri'āya* est la préservation de l'attention et il en existe trois degrés. Le premier degré est la *Ri'āya* des actes ; le deuxième est la *Ri'āya* des états ; et le troisième est la *Ri'āya* du temps. La *Ri'āya* des actes consiste à les favoriser en les rabaissant, à les accomplir sans les considérer, et à les soumettre à la science plutôt que de s'en parer ».

La « préservation de l'attention » signifie garder sa concentration et observer les droits de la chose que l'on cherche à garder. C'est d'ailleurs de là que vient le mot « berger » [dont la tâche est de garder son troupeau].

Quant à sa déclaration : (1) « La *Riʿāya* des actes consiste à les favoriser en les rabaissant », le mot favoriser signifie les mettre à l'abri des deux extrêmes : le défaut et l'excès, selon la Loi, puis en observant leurs limites, leurs qualités, leurs conditions et leurs temps. Les « rabaisser » signifie les considérer comme insignifiants et insuffisants, car ce qui est digne de la Grandeur et de la Magnificence de Dieu est un culte d'une toute autre dimension. Le serviteur doit être conscient qu'il a manqué à ses devoirs vis-à-vis de Dieu ﷻ et ne doit jamais être satisfait de ses actions ou des autres choses accomplies pour son Seigneur. Les savants ont dit que le signe du fait que Dieu ﷻ est satisfait de toi, c'est quand tu es insatisfait de ton âme ; et le signe de l'acceptation de tes actes, c'est ton mépris pour eux.

Le vrai connaisseur se repent juste après son acte d'obéissance. Le Messager de Dieu ﷺ implorait trois fois le pardon de Dieu ﷻ après ses prières obligatoires. Dieu ﷻ a ordonné à Ses serviteurs de demander pardon après avoir effectué le Pèlerinage, et Il a loué Ses serviteurs qui implorent Son pardon tôt le matin et après une nuit d'adoration. Le Prophète ﷺ a prescrit pour sa Communauté la recherche du repentir et du pardon après leurs actes de purification. Celui qui contemple ce qui est dû à son Seigneur et la valeur de ses œuvres et les défauts de son âme est obligé de Lui demander pardon et de se rabaisser.

Quant à sa parole « à les accomplir », cela signifie en observer les droits et les considérer comme l'attestation de foi que l'on prononce, ou la prière que l'on accomplit, ou l'arbre qui tient debout sur son tronc. Et « sans les considérer » signifie ne pas se concentrer sur ses œuvres, les compter et s'en souvenir, par peur d'infatuation et de vantardise, car cela entraîne la déchéance et l'anéantissement de ses œuvres.

Ses paroles : « à les soumettre à la science plutôt que de s'en parer » signifie que l'œuvre doit être conforme à la connaissance, puisée à la niche de la prophétie, en toute sincérité et par désir de Sa Face et de Son Agrément, et non pour bien paraître devant les gens.

Il dit ensuite : (2) « *Ar-Riʿāya* des états signifie que le serviteur doit considérer ses efforts comme une ostentation, sa certitude comme de la suffisance et son état comme une simple prétention ». C'est-à-dire qu'il doit soupçonner son âme durant son effort et se demander s'il agit réellement et sincèrement pour Dieu ﷻ ou pour que les gens le voient ; il ne doit pas devenir arrogant à cause de ses œuvres ni compter sur elles.

Quant à « considérer sa certitude comme de la suffisance (*tashabbu'*) », il faut savoir que *at-Tashabbu'* signifie être fier de ce que l'on ne possède pas. Le Prophète ﷺ a dit : « *Celui qui s'attribue ce qui ne lui appartient pas est comme celui qui revêt l'habit du faux témoignage* »[82]. Considérer sa certitude comme de la suffisance peut avoir deux sens.

Premièrement, que ce que le serviteur a acquis comme certitude ne vient pas lui, n'est pas le fruit de son effort, et donc qu'il n'a rien fait pour le mériter. C'est plutôt une grâce et un don de Dieu ﷻ, un dépôt de Dieu et une robe que le Seigneur lui a accordée. Le serviteur, ainsi que sa robe, appartiennent tous deux au Seigneur. Le serviteur ne participe aucunement à la certitude, et il revendique simplement ce qui appartient à Dieu ﷻ, à savoir Sa grâce et Sa faveur.

Le deuxième sens, c'est que le serviteur soupçonne sa certitude : il doit se dire qu'il n'a pas atteint la certitude requise et que ce qu'il en a acquis n'est qu'un prêt et non un bien permanent. C'est sa suffisance qui lui fait croire que la certitude est sa propriété, mais il n'en est rien. Ceci n'est d'ailleurs pas particulier à la certitude, mais concerne tous les états spirituels. Le serviteur sincère doit considérer que sa sincérité est de la suffisance, de même que le savant doit avoir des soupçons sur sa sincérité par rapport à la science, se dire que ses pieds ne sont pas encore tout à fait fermes et qu'il ne l'a pas tout à fait maîtrisée. Il est donc comme le suffisant par rapport à la science. Dans la mesure où la certitude est l'esprit de toutes les œuvres, leur pilier et leur sommet, l'auteur l'a mentionnée pour attirer l'attention sur d'autres choses. En résumé, le serviteur doit avoir des soupçons sur sa certitude. S'il l'a acquise, ce n'est pas de lui-même ni par lui-même, et il ne peut donc revendiquer aucun mérite. Il doit donc s'en vouloir s'il n'a pas réussi à l'acquérir et ne pas se louer s'il y est parvenu.

Quant à « considérer son état comme une simple prétention », c'est-à-dire une fausse prétention, il faut donc suspecter son âme afin de la débarrasser des prétentions frivoles et purifier le cœur de la part du diable, car une telle prétention est la part du diable. Le cœur qui admet sereinement une telle prétention est un refuge pour démon. Que Dieu nous protège contre la prétention et le diable !

Quant à la gestion du temps, l'auteur dit : **(3)** « *Ar-Ri'āya* du temps consiste à s'arrêter à chaque pas, puis à disparaître à chaque pas à travers l'effacement de sa forme, puis à abandonner la contemplation de sa purification ». C'est-à-dire que le serviteur doit s'arrêter au mouvement de son intérieur et son extérieur, le temps de les corriger en termes d'intention, de sincérité et d'émulation. Il ne doit pas avancer sans réfléchir, mais faire un pas après l'autre. Il doit déplacer le pied de sa résolution, et lorsque celle-ci est authentique et bonne, il doit aller de l'avant. Ceci

---

82. Al-Bukhārī, 5219 et Muslim, 2129.

est atteint quand il cesse d'en être témoin. Il ne doit pas contempler sa progression par lui-même, car sa forme est son âme. Lorsqu'il cesse de contempler son âme et sa progression à travers elle à chaque pas, il atteint l'essence de la purification de la forme. C'est à ce moment-là qu'il contemple la grâce de son Seigneur. Du moment que l'âme est le siège des souillures, l'auteur a qualifié le fait de se séparer d'elle comme étant une purification. Ces choses requièrent une perception aigüe et une prédisposition du serviteur, et celles-ci ne sont atteintes que par la grâce divine.

Quant à « abandonner la contemplation de sa purification », cela signifie que le serviteur ne doit pas l'évoquer dans son cœur et ne pas contempler cette pureté requise, car ce sont les restes de l'âme, des impuretés qu'il faut éviter. Lorsqu'il se débarrasse de ces impuretés, il ne doit pas y retourner. Il doit ensuite se purifier de la forme et s'effacer par rapport à elle, en contemplant le But le plus élevé et l'Objectif le plus éminent.

Chapitre 22
La Station de la vigilance (*al-Murāqaba*)

Parmi les stations de «***c'est Toi que nous adorons et c'est à Toi que nous demandons de l'aide***», il y a la station de la vigilance.

Le Très-Haut dit: «***Sachez que Dieu connaît ce qui est en vos âmes. Prenez donc garde à Lui, et sachez que Dieu est pardonneur, qu'Il est plein de mansuétude***»[83], «***Dieu veille parfaitement sur toute chose***»[84], «***Il est avec vous où que vous soyez. Et Dieu voit parfaitement tout ce que vous faites***»[85], «***[L'homme rebelle] ne sait-il pas que Dieu voit [tout]?***»[86], «***tu es sous Nos yeux***»[87], «***Dieu connaît la perfidie des regards et ce que les cœurs recèlent***»[88]. Il existe beaucoup d'autres versets de ce genre dans le Livre Saint. Dans la Tradition de Jibrîl ﷺ, quand il a interrogé le Prophète ﷺ à propos de la perfection, ce dernier dit: «*La perfection, c'est adorer Dieu comme si tu Le voyais, car si toi tu ne Le vois pas, Lui te voit*»[89].

La vigilance est la connaissance perpétuelle du serviteur et sa certitude que Dieu ﷻ connaît son intérieur et son extérieur. La permanence de cette connaissance et de cette certitude est la vigilance. C'est le fruit de sa connaissance que Dieu ﷻ veille sur lui, l'observe, entend ses paroles, est conscient de ses actes à chaque instant, à chaque souffle et à chaque clin d'œil. L'individu qui est insouciant à cela n'est même pas digne du premier état des novices, encore moins des états des aspirants, et que dire des états des gnostiques!

Al-Jurayrī[90], que Dieu lui fasse miséricorde, a dit: «Celui qui ne jauge pas sa relation avec Dieu à l'aune de la piété et de la vigilance ne peut pas atteindre le dévoilement et la contemplation». Un maître a dit: «Dieu protège les mouvements de celui qui est vigilant à Dieu dans ses pensées». On demanda à un maître: «Quand est-ce qu'un berger repousse son troupeau avec son bâton des pâturages mortels?» Il répondit: «Quand il sait que quelqu'un le surveille». Junayd, que

83. Coran 2: 235.
84. Coran 33: 52.
85. Coran 57: 4.
86. Coran 96: 14.
87. Coran 52: 48.
88. Coran 40: 19.
89. Al-Bukhārī, 50 et Muslim, 8.
90. Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn al-Ḥusayn 'Abdallāh al-Jurayrī (m. 311/924): célèbre soufi de Baghdâd et éminent disciple de Junayd (m. 298/910).

Dieu lui fasse miséricorde, a dit : « Celui qui a réalisé la vigilance ne craint que la perte d'un instant de la part de son Seigneur et rien d'autre ». Dhū an-Nūn, que Dieu lui fasse miséricorde, a dit : « Le signe de la vigilance consiste à préférer ce que Dieu a révélé, exalter ce que Dieu a exalté et rabaisser ce que Dieu a rabaissé ».

Un maître a dit : « L'espérance incite à l'obéissance, la peur éloigne des péchés et la vigilance conduit vers le chemin des vérités ». Un autre a dit : « La vigilance consiste à tenir compte de la Vérité à chaque pensée et à chaque pas ». Al-Jurayrī a dit : « Cette affaire qui est la nôtre est basée sur deux principes : contraindre ton âme à être vigilante à Dieu et faire en sorte que ton extérieur se soumette à la connaissance [de la Loi] ». Ibrāhīm al-Khawwāṣ, que Dieu lui fasse miséricorde, a dit : « La vigilance consiste à purifier l'extérieur et l'intérieur pour Dieu ». Un maître a dit : « Les meilleures choses auxquelles l'homme doit contraindre son âme dans cette voie sont l'examen de conscience, la vigilance et la gestion de ses actions par la connaissance ». Abū Ḥafṣ a donné le conseil suivant à Abū 'Uthmān an-Naysābūrī : « Quand tu t'assois pour faire un sermon aux gens, sermonne d'abord ton cœur et ton âme, et ne te laisse pas séduire par leur grand nombre, car ils voient ton extérieur alors que Dieu voit ton intérieur ». Les maîtres de cette voie sont unanimes à dire que la vigilance vis-à-vis de Dieu ﷻ dans ses pensées est le moyen d'assurer la protection de ses actes, car quiconque est vigilant à Dieu en secret, Dieu ﷻ protège ses actes et ses états extérieurs.

La vigilance consiste à adorer Dieu ﷻ à travers Ses Noms : le Vigilant, le Protecteur, l'Omniscient, Celui qui entend tout et Celui qui voit tout. Celui qui médite ces Noms et qui adore Dieu ﷻ par les significations qu'ils renferment atteint la station de la vigilance. Et Dieu est Plus Savant.

Les degrés de la vigilance

L'auteur des *Manāzil*, que Dieu lui fasse miséricorde, a dit : « La vigilance consiste à garder un œil perpétuel sur le But. Il existe trois degrés de vigilance. (1) Le premier est celui qui consiste à être constamment vigilant à Dieu dans ton cheminement vers Lui et être en état d'exaltation étourdissante, de proximité gratifiante et de joie stimulante »[91].

Par « être constamment vigilant à Dieu », il entend la présence constante du cœur avec Lui. Par « exaltation étourdissante », il entend remplir son cœur de la Majesté divine, en sorte qu'il ne reste plus de place pour l'exaltation d'un autre que Lui ou pour se tourner vers quelqu'un d'autre que Lui.

Le serviteur ne doit jamais oublier cette exaltation quand son cœur est présent à Dieu ﷻ ; elle doit toujours l'accompagner. La présence à Dieu engendre l'amour

91. *Manāzil*, op. cit., pp. 38-39.

et l'intimité de Dieu. Si elle est absente, elle conduit à transgresser les limites du culte et à la frivolité. Chaque amour dépourvu de respect pour l'être aimé conduit à son éloignement et à son mépris. Les paroles de l'auteur comprennent donc cinq choses : le voyage vers Dieu, la poursuite de ce voyage, la présence du cœur à Dieu, Son exaltation et l'étourdissement par Sa Majesté.

Par « proximité gratifiante » il entend la proximité qui procure au chercheur ces cinq choses. La « joie stimulante » signifie le plaisir procuré par cette proximité, car la joie, la sérénité du cœur et la fraîcheur des yeux qui en découlent n'ont pas d'égales dans ce monde et il n'existe rien qui s'en rapproche. C'est l'un des états des gens du Paradis. Un gnostique a dit à ce sujet : « Il y a des moments où je me dis : Certes, si les habitants du Jardin éprouvent un état semblable, c'est que leur vie est vraiment merveilleuse ». Cette joie motive le serviteur à poursuivre son voyage vers Dieu ﷻ, à fournir plus d'efforts et à désirer davantage Son Agrément. Celui qui ne connaît pas cette joie ou quelque chose de semblable devrait blâmer sa foi et ses actes, car la foi a une douceur et celui qui ne la goûte pas devrait revenir sur ses pas et recommencer, afin de capturer la lumière qui lui permettra de goûter à cette douceur. Le Prophète ﷺ a mentionné la saveur de la foi et sa douceur. Il a cité le goût et l'expérience et les a reliés à la foi, en disant : « *Celui qui est satisfait qu'Allāh soit son Seigneur, que l'Islam soit sa religion et que Muḥammad soit son Messager a goûté la saveur de la foi* »[92]. Il a dit aussi : « *Si ces trois choses existent chez une personne, elle découvre la douceur de la foi : aimer Dieu et son Messager plus que tout autre ; n'aimer une personne que pour Dieu ; et détester retourner à la mécréance après en avoir été sauvé, autant que l'on déteste être jeté dans le feu* »[93].

J'ai entendu le Shaykh al-Islam Ibn Taymiyya, que Dieu sanctifie son esprit, dire : « Si tu ne trouves pas de douceur et d'épanouissement dans un acte, tu dois soupçonner son intégrité, car le Seigneur, exalté soit-Il, est Reconnaissant ». En d'autres termes, Dieu ﷻ récompense sûrement la bonne action du serviteur dans ce monde par une douceur dans le cœur, un fort soulagement dans la poitrine et un rafraîchissement dans les yeux. S'il ne ressent pas ces choses, c'est que son acte est vicié. En somme, la joie et la fraîcheur ressenties lorsque l'homme se rapproche de Dieu ﷻ l'encouragent à œuvrer davantage et à poursuivre son voyage vers Lui.

L'auteur des *Manāzil* dit : « (2) Le deuxième degré consiste à être vigilant au Regard de Dieu en rejetant toute opposition, en évitant l'objection et en supprimant la frivolité de l'opposition »[94].

Cela revient à être vigilant quant à la garde de Dieu ﷻ sur vous, et c'est une vigilance particulière qui exige la protection de l'intérieur comme de l'extérieur.

92. Muslim, 34.
93. Al-Bukhārī, 16 et Muslim, 43.
94. *Manāzil*, op. cit., p. 39.

Cela revient à être vigilant à la vigilance de Dieu ﷻ par rapport à toi. C'est une vigilance particulière, qui exige la préservation de l'intérieur comme de l'extérieur. La préservation de l'extérieur passe par la protection des actes extérieurs, tandis que la préservation de l'intérieur passe par la protection des pensées fugaces, des intentions et des mouvements intérieurs ; et cela inclut le rejet de toute opposition à Son Commandement et à Ses Informations. L'intérieur se dépouille alors de tout désir et de toute volonté qui s'oppose à Son Commandement et à Sa Volonté, de tout doute qui s'oppose à Ses Enseignements et de tout amour qui va à l'encontre de Son amour. C'est la réalité du cœur : personne ne peut être sauvé, « ***sauf ceux qui iront à Dieu avec un cœur pur*** »[95]. C'est la réalité du dépouillement des purs, des proches, des connaisseurs. Tout dépouillement différent de celui-ci est vicié. C'est le dépouillement des gens des grandes résolutions.

Ici, le Shaykh explique la cause de l'opposition et comment la rejeter en disant : « en évitant l'objection », parce que l'opposition est engendrée par l'objection. Trois types d'objections sont courantes parmi les hommes, et seuls ceux que Dieu ﷻ protège sont en sécurité.

Le premier type est l'objection envers Ses Noms et Ses Attributs, suscitée par de faux doutes qu'ils appellent : « des objections rationnelles », mais qui ne sont en réalité que des fantaisies de l'ignorance et des impossibilités intellectuelles. Ils s'opposent par elles à Ses Noms et Ses Attributs, Le jugent par elles et nient ce qu'Il a déclaré sur Lui-même et qu'a confirmé Son Messager ﷺ, et ils postulent ce qu'Il a nié. Ils vont plus loin, puisqu'ils s'allient avec Ses ennemis et s'opposent à Ses amis, détournent Ses paroles de leur sens, renoncent à une grande partie de ce que l'on leur a rappelé, se divisent en plusieurs factions et : « ***chacune se réjouit de ce qu'elle détient*** »[96].

La seule protection contre cette objection est la soumission totale à la Révélation. Quand le cœur est pur, il voit la justesse de ce qu'Elle a apporté et constate que c'est la vérité à la fois pour la raison et la nature. L'ouïe, la raison et la nature sont alors en accord, et cela correspond à la foi parfaite. Ce qui n'est pas le cas pour celui dont l'ouïe, la raison et la nature sont en guerre.

Le deuxième type d'objection est celle contre Sa Loi et Ses Commandements, et de telles personnes sont de trois sortes :

Celles qui objectent sur la base de leurs propres opinions et analogies. Ils permettent ce que Dieu ﷻ a interdit et interdisent ce que Dieu a permis, abolissent ce qu'Il a ordonné et imposent ce qu'Il a aboli, déclarent admissible ce qu'Il a déclaré inadmissible et déclarent inadmissible ce qu'Il a déclaré admissible,

---

95. Coran 26 : 89.
96. Coran 23 : 53.

confirment ce qu'Il a annulé et annulent ce qu'Il a confirmé, conditionnent ce qu'Il a déclaré absolu et déclarent absolu ce qu'Il a conditionné. Ce sont les opinions et les analogies que tous les prédécesseurs réprouvaient et contre lesquelles ils ont mis en garde tous ceux qui les adoptaient sur Terre.

Puis il y a celles qui objectent contre les réalités de la foi et de la Loi au moyen d'expériences personnelles, d'extases, de fantaisies, de dévoilements faux et d'origine diabolique, comme le fait de suivre une loi autre que celle que Dieu ﷻ a autorisée et de falsifier Sa Loi prescrite par la bouche de Son Messager ﷺ. Ils remplacent les réalités de la foi par les tromperies du diable et par ce que leur âme leur suggère. Le plus étonnant, c'est qu'ils réprouvent les gens des désirs, alors qu'ils sont plongés dans leur propre désir. Ils croient que leur désir les rapproche de Dieu ﷻ, alors qu'il ne consiste qu'à s'opposer à la Volonté de Dieu et à Sa Religion. Ce désir est bien plus grave que celui des pécheurs qui reconnaissent leur mal, demandent pardon pour leurs péchés, avouent leurs fautes et leurs défauts et admettent que ce qu'ils font est contraire à la religion. En fait, ces gens prennent leurs propres désirs comme religion, ils les préfèrent à la Loi et à la Religion de Dieu ﷻ. Ils piègent le cœur des gens, les empêchant de suivre la voie de Dieu. La raison des uns et les opinions et fausses analogies des autres sont la cause de la ruine du monde et de la démolition des piliers de la Religion. L'affaire aurait été bien pire si Dieu ﷻ n'avait pas assuré la présence de ceux qui protègent [la religion], en clarifiant ses repères et en la protégeant contre leurs pièges.

Enfin, il y a celles qui objectent contre les lois divines et la Religion par les politiques oppressives des dirigeants, qui élèvent celles-ci au-dessus des décisions de Dieu ﷻ et de Son Messager ﷺ. Ils jugent Ses serviteurs avec leurs lois et mettent de côté Sa Loi, Sa Justice et Ses Limites.

Les premiers déclarent : « Quand la raison et la Révélation se contredisent, nous optons pour la raison ». Les autres disent : « Lorsque la Tradition et l'analogie se contredisent, nous optons pour l'analogie ». Les gens de goût spirituel, de dévoilement et d'extase déclarent : « Lorsque le goût, le dévoilement et l'état extatique contredisent le sens apparent de la Loi, nous optons pour le goût et le dévoilement ». Les hommes de politique disent : « Quand la politique et la Loi divine se contredisent, nous optons pour la politique ». Chaque groupe a opposé à la Religion de Dieu ﷻ sa propre divinité vers laquelle il se tourne.

Parmi eux, il en est qui disent : « À vous la révélation, et à nous la raison » ; « Vous êtes les gens de la Tradition et nous sommes les gens des opinions, des analogies et des pensées qui nous sont propres » ; « Vous êtes les gens du sens extérieur et nous sommes les gens des vérités » ; « Vous avez votre loi et nous, notre politique ». C'est une terrible catastrophe qui a rendu sourd et aveugle ; une tentation pour les cœurs malades qui ont été séduits. Par la faute de ces gens,

les Signes les plus clairs de la Religion ont été abandonnés et les Attributs du Détenteur de la Magnificence et de la Générosité ont été démentis ! Chaque groupe s'est, par conséquent, tourné vers les ténèbres de ses opinions, jugeant parmi les serviteurs de Dieu contre Sa volonté, en utilisant leurs fausses opinions et leurs désirs. Ils ont soumis la Révélation à toutes sortes d'interprétations erronées et exposé la Religion à toutes sortes de corruptions et d'altérations.

Le troisième type d'objection est celle contre les Actions, les Décrets et la Prédestination de Dieu ﷻ. C'est l'objection des ignorants. Les objections de ce genre, à la fois publiques et secrètes, sont trop nombreuses pour être énumérées. Cette objection s'introduit dans le cœur comme la fièvre dans le corps. Si l'homme réfléchissait à ses propres paroles, souhaits, intentions et circonstances, il verrait cette objection logée dans son cœur. Chaque âme s'oppose aux Décrets, au partage et aux Actions de Dieu, sauf l'âme qui trouve la sérénité en Dieu ﷻ et qui parvient à Le connaître autant que l'homme peut Le connaître. La récompense d'une telle âme est la douceur de la reddition, de la soumission et de la pleine satisfaction.

Quant aux paroles de l'auteur à ce second degré de vigilance : « en supprimant la frivolité de l'opposition », elles suggèrent un autre sens sans lequel la vigilance ne peut être accomplie, selon lui, à savoir la perception par le serviteur de son âme, ses pensées et ses idées dans les moments de vigilance et de présence devant Dieu ﷻ. Ces choses exposent le serviteur au voile de Dieu, qui le prive de la contemplation parfaite, en raison de la subsistance des sens, des sentiments, des idées et des pensées. La vigilance à l'égard du Regard de Dieu ﷻ doit être purifiée de ces vices. Et tu ne peux réaliser cela qu'en te plongeant dans l'invocation de Ses Noms, qui te fera perdre conscience de ton âme et de tes actions et te disposera à t'annihiler à ta présence et à celle de tous les autres, à l'exception de Dieu ﷻ. Cette préparation et cette disposition ne sont possibles qu'en supprimant la frivolité et l'invocation te fait alors oublier toutes les sensations. Celui qui est conscient du Regard de la Vérité vers lui et qui perçoit encore quelques suggestions de l'âme, de ses pensées et de ses idées, s'oppose et fait appel à son âme et au voile que nous venons de mentionner, car la Présence de Dieu ﷻ ne tolère pas la présence d'un autre. C'est un degré que le serviteur ne peut atteindre qu'en se concentrant et en se focalisant exclusivement et totalement sur Dieu ﷻ.

La Vigilance de l'Elite de l'Elite

L'auteur des *Manāzil* dit : (3) « Le troisième degré consiste à être vigilant envers « l'éternité sans commencement » (*al-azal*), en étant conscient de ce qui précède toutes choses, en accueillant la science du *Tawḥīd*, et en étant vigilant à l'apparition

des signes de « l'éternité sans commencement » sur les instants de « l'éternité sans fin » et en étant vigilant à la sincérité par rapport à l'issue de la vigilance »[97].

Par « être vigilant envers l'éternité sans commencement », il entend la contemplation de « l'éternité sans commencement », c'est-à-dire l'éternité qui n'a pas de début « en étant conscient de ce qui précède toutes choses », c'est-à-dire la précédence de Dieu ﷻ avant toute chose, car Il est le Premier, Celui qu'aucune chose ne précède.

Lorsque le serviteur perçoit l'essence de cette précédence, il contemple le sens de « l'éternité sans commencement » et atteint la connaissance de sa réalité. Il l'accueille comme on accueille les notables de la ville et les hautes autorités de l'armée. On se lève alors en toute hâte et en gardant les yeux sur eux. Il s'agit ici de la contemplation de « l'éternité sans commencement », exclusive de Dieu et du fait que Dieu ﷻ était quand rien d'autre n'était, et que tout autre que Lui n'existe qu'après avoir été inexistant. Quand les êtres disparaissent de sa contemplation, comme ils étaient autrefois inexistants, le serviteur voit alors la réalité de la précédence et s'annihile à la contemplation de qui n'était pas autrefois, par la contemplation de Celui qui n'a jamais cessé d'être. C'est à ce moment-là qu'il accueille vraiment la science du *Tawḥīd*.

Quant à « l'apparition des signes de l'éternité sans commencement sur les instants de l'éternité sans fin », les maîtres ont déclaré que tout ce qui apparaîtra dans « l'éternité sans fin » est connu depuis « l'éternité sans commencement ». Seuls ses temps sont renouvelés, à savoir ceux de son apparition. C'est la meilleure interprétation à mon sens. Cependant, les soufis y voient une autre signification, à savoir la liaison entre « l'éternité sans commencement » et « l'éternité sans fin » dans la contemplation. C'est-à-dire que le serviteur voit le tapis des êtres, être enroulé progressivement et il est alors témoin de la pérennité exclusive de l'existence de Dieu ﷻ. Cette contemplation lui permet donc de voir la liaison entre « l'éternité sans commencement » et « l'éternité sans fin » qui deviennent un et la disparition de tout accident. La première contemplation est plus parfaite et plus solide, car elle est liée à Ses Noms et Ses Attributs, et à la préexistence de Sa Connaissance de toutes choses et de leur occurrence dans « l'éternité sans fin », conformément à Sa Connaissance prééternelle. Cette contemplation procure la foi et la connaissance, et affirme Son Pouvoir, Son Acte, Son Décret et Sa Prédestination.

Le deuxième type de contemplation ne procure ni connaissance ni foi, ni n'affirme un Nom, ou un Attribut, ou un acte d'adoration bénéfique. C'est plutôt une réalité commune à tous ceux qui croient en un Créateur, les Musulmans comme les mécréants. Quand le serviteur s'immerge dans la contemplation de

97. *Manāzil*, op. cit., p. 39.

Son « éternité sans commencement », singulière et exclusive, et qu'il s'absente par rapport aux êtres, « l'éternité sans commencement » se lie à « l'éternité sans fin » dans sa contemplation. Qu'y-a-t-il d'extraordinaire à cela ? Et en quoi cela peut-il profiter à la foi et à la certitude ? Ceci étant, nous ne nions pas cette expérience, ni ne remettons en question son existence. Ce que nous remettons en question c'est sa supériorité et sa préséance par rapport aux autres degrés de vigilance, dans la mesure où l'auteur réserve ce degré à l'élite de l'élite, et les autres aux gens de rang inférieur. C'est l'illusion même ! Et Dieu seul accorde le succès. Si, dans la contemplation du serviteur, « l'éternité sans commencement » se lie aux temps dont on peut imaginer le début, à savoir les temps des occurrences, puis si ces derniers se lient avec « ce qui est sans fin », cela signifie que les trois périodes de temps deviennent une seule et même période, sans passé, ni présent, ni futur, et cela ne peut arriver que si l'on contemple l'annihilation absolue de tous les accidents, et leur anéantissement total. Mais il s'agit d'une hypothèse peu convaincante. C'est un dépouillement imaginaire qui plonge celui qui le revendique dans un océan sans rivage et une nuit noire sans aube.

Que vaut cette contemplation par rapport à celle de la variété des Noms et des Attributs et de leur attachement avec les êtres, ainsi que de leur liaison à tous les accidents ? Et que vaut-elle par rapport au fait de donner à chaque Nom et Attribut le véritable rang qu'il mérite, à travers la contemplation et l'adoration, et en considérant leur effet sur la création et le commandement, les mondes supérieurs et inférieurs, le visible et l'invisible, la demeure de ce bas-monde et celle de l'Au-delà et leur état de séparation et d'union, en science, en connaissance et en état ? C'est à Dieu seul que l'on demande de l'aide.

Par ses paroles : « en étant vigilant à la sincérité par rapport à l'issue de la vigilance », il fait allusion à la contemplation du serviteur qui est vigilant à l'égard de son âme et de ses œuvres, puis à l'égard de son annihilation à elles par Celui qu'il contemple. S'il reste conscient de sa propre vigilance, il s'enferme en elle plutôt qu'il ne la dépasse, car il ne peut contempler que s'il subsiste, alors que le but est de s'anéantir et de se débarrasser de son âme, de ses attributs et de ses œuvres. Tu sais maintenant qu'il y a un degré supérieur à celui-ci, plus élevé et plus noble, à savoir être vigilant aux lieux où se pose l'Agrément de Dieu ﷻ ainsi que Son Mécontentement dans chaque mouvement, et qu'il faut s'annihiler à tout ce qui Lui déplaît par tout ce qu'Il aime. L'état de séparation est pour Lui, par Lui et en Lui. Le serviteur doit fixer des yeux l'essence de l'union de l'adoration et s'annihiler à son désir par le désir de Son Seigneur. Et Dieu Glorifié et Exalté est Plus Savant.

Chapitre 23

La Station de la vénération des défenses (*Ḥurumāt*) de Dieu

Parmi les stations de «***c'est Toi que nous adorons et c'est à Toi que nous demandons de l'aide***», il y a la station de l'exaltation des défenses de Dieu ﷻ.

Le Très-Haut dit: «***Agissez ainsi, car celui qui vénère les défenses (limites sacrées) de Dieu s'acquiert un bien auprès de son Seigneur***»[98].

Un groupe d'exégètes, que Dieu leur fasse miséricorde, a dit que les «défenses de Dieu» sont les objets qui attirent Son Courroux quand on les transgresse, ceux qu'Il a interdits, et les vénérer signifie les prendre en haute considération et renoncer à les enfreindre. Al-Layth a dit: «Les «défenses de Dieu» sont tout ce qu'il n'est pas permis de violer». D'autres savants ont dit: «Les «défenses de Dieu» sont le commandement [du bien] et l'interdiction [du mal]». Az-Zajjāj a dit: «La défense est ce qui doit être observé et qu'il est interdit de négliger». D'autres encore ont dit: «Ici, les défenses de Dieu sont les rites, les temps et les lieux du Pèlerinage». En fait, le mot *Ḥurumāt* comprend toutes ces significations. C'est le terme *Ḥurma* qui signifie «ce qui doit être vénéré et protégé», qu'il s'agisse de droits, de personnes, de temps ou de lieux. Les vénérer signifie respecter leurs droits et les protéger de la négligence.

L'auteur des *Manāzil*, que Dieu lui fasse miséricorde, a dit: «*Ḥurma* signifie «sortir de l'embarras» (*taḥarruj*) des actes d'opposition et de défi». Par «*taḥarruj*», il entend sortir de l'embarras et de la honte de l'opposition. La forme *tafa''ul* est utilisée pour indiquer l'entrée dans une chose. Par exemple, *tamannā* signifie «entrer dans le désir», *tawallaja al-amr* signifie «entrer dans une affaire», etc. Cette forme est également utilisée pour indiquer la sortie de quelque chose, comme le *taḥarruj* lui-même, le *taḥawwub* (s'abstenir du péché) et le *ta'aththum* (éviter le péché), quand on veut signaler la sortie de l'embarras. L'auteur entend que la défense signifie sortir de l'embarras de l'opposition et de l'audace du défi. Du moment que l'opposant peut avoir une attitude provoquante et hardie, l'auteur a mentionné les actes d'opposition et de défi.

Puis il poursuit: «Il existe trois degrés de défense. (**1**) Le premier degré est le respect du commandement et de l'interdiction, mais non par peur de la punition, car cela serait une hostilité pour l'âme, ni par désir d'une récompense, car ce serait

98. Coran 22: 30.

attendre un salaire ; ni pour se montrer, car ce serait de l'ostentation. Et toutes ces qualités sont des branches du culte de soi »[99].

Les soufis ont beaucoup discuté de ce sujet. Parmi les gens, il y a ceux qui honorent et exaltent cette opinion et ceux qui y adhèrent, et qui croient que c'est le plus haut degré d'adoration, c'est-à-dire, que l'on n'adore pas Dieu et que l'on ne respecte pas Son Commandement et Son Interdiction par crainte de Sa Punition ou par désir de Sa récompense. Celui qui fait cela est l'otage de ses appétits et des plaisirs de son âme, et non de l'amour de Dieu. L'amant ne cherche pas à satisfaire son propre plaisir en l'être aimé. Si c'est ce qu'il cherche, alors son amour est imparfait et corrompu. S'il agit ainsi c'est parce qu'il s'attend à ce que cela lui procure une récompense de la part de Dieu. Il y a deux défauts dans cette approche : l'attente d'un salaire et la bonne opinion que l'on a de son œuvre. Le fait que le serviteur croit qu'il mérite un salaire et sa crainte de la punition sont un acte hostile envers son âme, car tant qu'elle désobéit au Commandement, il ne cesse de la disputer en lui disant : « Ne crains-tu pas l'enfer et ses souffrances, et ce que Dieu y a préparé pour ceux qui y entreront ? » C'est à cela que se résume sa dispute avec son âme. D'autre part, cherchant à protéger son âme de son ennemi qui veut la détruire, il se dispute en son nom. Or, tout cela n'est que préoccupation pour son âme et ses plaisirs. En fait, il se dispute pour elle et recherche ce qui lui plaît.

On ne peut se débarrasser de cette dispute et de cette attente qu'en débarrassant l'exécution du commandement et de l'interdiction de tout motif égoïste. Il faut les exécuter par vénération pour Celui qui ordonne et interdit, car Il est Seul Digne d'adoration et que Ses interdictions méritent d'être respectées, même s'il n'avait pas créé le Paradis et l'Enfer. Il mérite que l'on L'adore, que l'on Le vénère et que l'on L'exalte pour Son Essence. Comme le dit une tradition d'origine israélite : « Si Je n'avais pas créé le Paradis ou l'Enfer, ne mériterais-Je pas d'être adoré ? »

Un poète a dit :

Supposons que la Résurrection n'ait pas été annoncée / Ni les flammes du Feu ardent,

N'est-ce pas un devoir pour les mortels / Que de remercier leur bienfaiteur ?

Les âmes nobles et pures L'adorent parce qu'Il mérite d'être adoré, exalté, aimé et magnifié. Ils disent, en outre, que le serviteur ne doit pas être comme l'ouvrier médiocre qui ne travaille que pour un salaire, car il est l'esclave de son salaire et non un serviteur plein d'amour et d'aspiration. Ils disent que les ouvriers ont les yeux fixés sur deux demeures : la demeure de l'Au-delà et la demeure de la proximité avec Celui qui est obéi. Dieu ﷻ dit à propos de Son Prophète David ﷺ : « ***Nous lui pardonnâmes. Il aura une « place proche » (zulfā)***

99. *Manāzil*, op. cit., pp. 39-40.

auprès de Nous et un beau refuge»[100]. La *zulfā* est la demeure de la proximité et du beau refuge. Il dit aussi : «***À ceux qui agissent bien est réservée la meilleure (récompense) et plus encore***»[101]. Le «bien» ici est la récompense, et le «plus» est la station de proximité. Voilà pourquoi certains exégètes ont dit qu'il s'agissait de la vision du Visage de Dieu. Ces deux sont aussi ce que Pharaon a promis aux magiciens s'ils parvenaient à battre Moïse, lorsqu'ils lui dirent : «***Y aura-t-il vraiment une récompense pour nous, si nous sommes les vainqueurs ?*** Il dit : «***Oui, et vous serez certainement du nombre de mes rapprochés.***»[102] Le Très-Haut dit également : «***Dieu a promis aux croyants et aux croyantes des Jardins sous lesquels coulent des fleuves, où ils demeureront éternellement, et des demeures excellentes dans les Jardins d'Eden. Et bien plus grande est la satisfaction de Dieu***»[103].

Ils soutiennent en outre que les connaisseurs œuvrent pour le rang et le degré, que les ouvriers œuvrent pour la récompense et le salaire, et que les deux ne pourraient pas être plus différents.

Le deuxième groupe considère que les propos [d'Anṣārī] sont des locutions théopathiques et des frivolités de soufis ; et ses membres argumentent par les états des Prophètes, des Messagers et des véridiques, par leurs invocations et implorations, leur crainte de l'Enfer et leur espoir du Paradis, conformément à ce que Dieu ﷻ dit de Ses élus qui étaient vénérés [à tort] par les associationnistes, à savoir qu'«***ils espèrent Sa Miséricorde et craignent Son châtiment***»[104]. Concernant Ses Prophètes et Messagers, le Très-Haut dit : «***Et Zacharie, lorsqu'il implora son Seigneur : «Mon Seigneur, ne me laisse pas seul ! Tu es le meilleur des héritiers !» Nous l'avons exaucé ; Nous lui avons donné Jean (Yaḥya) ; Nous avons rendu son épouse féconde. Ils s'empressaient de faire le bien, ils Nous invoquaient «avec amour et avec crainte» (raghaban wa-rahaban). Ils étaient humbles devant Nous***»[105].

C'est-à-dire : ils aspiraient à ce que Nous leur avions préparé et craignaient Notre châtiment. Le pronom «ils», selon les exégètes, se réfère ici à tous les Prophètes mentionnés dans cette sourate. L'expression «avec amour et avec crainte» signifie ici avec espoir de la miséricorde et crainte du Feu. Le Seigneur mentionne et loue Ses meilleurs serviteurs pour leurs meilleurs actes et Il inclut parmi ces actes leur peur de l'Enfer et leur recherche de Sa protection contre lui : «***Ceux qui disent : «Notre Seigneur ! Détourne de nous le châtiment de***

---

100. Coran 38 : 25.
101. Coran 10 : 26.
102. Coran 7 : 113-114.
103. Coran 9 : 72.
104. Coran 17 : 57.
105. Coran 21 : 89-90.

la Géhenne, car ce châtiment est un perpétuel tourment. La Géhenne est détestable comme lieu de repos et de séjour»[106]. Il nous informe qu'ils invoquent Sa protection car ils ont foi qu'Il les sauvera du Feu, puisqu'Il dit: «***Ceux qui disent: «Notre Seigneur, en vérité nous avons cru! Alors, pardonne-nous nos péchés et préserve-nous du châtiment du Feu!»***»[107] Ainsi, ils considéraient leur foi comme leur meilleur intercesseur et leur sauveur du Feu.

Il nous informe aussi au sujet des connaisseurs, qui possédaient la sagesse et l'intelligence, qui Lui demandaient Son Jardin et cherchaient Sa protection contre Son Feu, puisqu'Il dit: «***En vérité, dans la création des cieux et de la terre, et dans la succession de la nuit et du jour, il y a des Signes pour ceux qui sont dotés d'intelligence, pour ceux qui invoquent Dieu debout, assis ou couchés sur le côté et qui méditent sur la création des cieux et de la Terre: «Notre Seigneur! Tu n'as pas créé ceci en vain! Gloire à toi! Et préserve-nous du châtiment du Feu. Notre Seigneur! Celui que tu introduis dans le Feu, Tu le couvres d'opprobre. Pour les iniques, il n'y a pas de secoureurs. Notre Seigneur! Nous avons entendu un héraut qui lançait cet appel à la foi: «Croyez en votre Seigneur!», et nous avons cru. Notre Seigneur! Pardonne-nous nos péchés! Efface nos mauvaises actions! Rappelle-nous à Toi avec les justes! Notre Seigneur! Accorde-nous ce que Tu nous as promis par la voix de Tes Envoyés; ne nous afflige pas le Jour de la Résurrection. Certes, Tu ne manques pas à Ta promesse»***»[108].

Il n'y a aucun désaccord sur le fait que ce qu'Il a promis par la bouche de Ses Messagers est le Paradis. Dieu ﷻ nous informe que Son ami Abraham عليه السلام, a fait l'invocation suivante: «***Celui qui, je l'espère, me pardonnera mes fautes le Jour du Jugement. Mon Seigneur! Accorde-moi la sagesse et place-moi parmi les vertueux. Fais que je sois mentionné par une langue de véracité jusqu'aux dernières générations. Place-moi parmi les héritiers du Jardin du Délice***»[109]. Il demanda à Dieu ﷻ le Jardin et implora Sa protection contre le feu le Jour de la Résurrection. Dieu ﷻ nous informe que le Jardin est une promesse très demandée, c'est-à-dire une promesse que Ses serviteurs et alliés ont demandée. Le Prophète ﷺ a ordonné à sa Communauté de demander pour lui la station la plus élevée dans le Jardin, aux moments les plus propices à l'acceptation des supplications, comme, par exemple, juste après l'appel à la prière;

---

106. Coran 25: 65–66.
107. Coran 3: 16.
108. Coran 3: 190–194.
109. Coran 26: 82–87.

et il a dit à propos de celui qui invoquait cela en sa faveur : « *Mon intercession lui est garantie* »[110]. Lorsque Sulaym al-Anṣārī lui a dit : « Je demande à Dieu le Paradis et j'implore Sa protection contre le feu de l'Enfer. Mais je ne comprends pas ce que tu murmures dans ta prière, ni ce que murmure Mu'ādh », le Messager de Dieu ﷺ lui a répondu : « *C'est pour ces mêmes choses que nous murmurons* »[111].

Dans les *Ṣaḥīḥ* [d'Al-Bukhārī et de Muslim], à propos des Anges qui circulent sur la Terre et qui rendent compte à Dieu ﷻ des séances de Rappel des hommes, il est rapporté :

« Certes Dieu le Très-haut et le Béni dispose d'Anges qui circulent librement et visent les séances de Rappel de Dieu. Chaque fois qu'ils en découvrent une, ils s'assoient avec le groupe et déploient leurs ailes autour des présents au point de remplir l'horizon entre la terre et le ciel. Quand le groupe se disperse, les Anges regagnent le ciel. Et puis Dieu, Puissant et Majestueux les interroge sur des choses qu'Il sait mieux qu'eux :

– *D'où venez-vous ?*

– *Nous venons de quitter un groupe de Tes serviteurs qui Te glorifient, Te magnifient, proclament Ton Unicité, Te louent et T'adressent des demandes.*

– *Qu'est-ce qu'ils demandent ?*

– *L'accès à Ton Paradis.*

– *Ont-ils vu Mon Paradis ?*

– *Eh bien, non, ô Seigneur !*

– *Que feraient-ils s'ils voyaient Mon Paradis ?*

– *Ils Te le demanderaient avec plus de force !*

– *De quoi cherchent-ils à être protégés ?*

– *De Ton Enfer, ô Seigneur !*

– *Ont-ils vu Mon Enfer ?*

– *Non.*

– *Que feraient-ils s'ils le voyaient ?*

– *Ils chercheraient à le fuir autant qu'ils le pourraient.*

Dieu leur dit alors : Soyez témoins, Je leur accorde Mon pardon, accède à leur demande et les protège de ce qu'ils craignent »[112].

---

110. Al-Bukhārī, 614 et Muslim, 384.
111. Abū Dāwud, 792.
112. Al-Bukhārī, 6408 et Muslim, 2689.

Le Coran et la Sunna sont remplis de louanges pour Ses serviteurs et Ses saints, qui Lui demandent et espèrent le Jardin et qui recherchent Sa protection contre le Feu qu'ils craignent.

Les âmes nobles et pures disent aussi que le Prophète ﷺ a ordonné à ses Compagnons ﷺ :

« *Cherchez la protection de Dieu contre le Feu* »[113] et il a dit à celui qui lui demandait d'être son compagnon dans le Jardin : «*Aide-moi pour cela contre ton âme, en te prosternant beaucoup devant Dieu*»[114]. Ils soutiennent en outre que l'acte de rechercher le Jardin et le salut du Feu est l'un des objectifs du législateur de sa Communauté afin qu'ils se souviennent d'eux à tout moment et ne les oublient jamais, car la foi en eux est une condition du salut. Œuvrer pour atteindre le Jardin et le salut du Feu est la foi pure.

Ils disent que le Prophète ﷺ a encouragé ses Compagnons ﷺ et sa Communauté en leur décrivant le Jardin et il l'a rendu si merveilleux à leurs yeux afin qu'ils le recherchent comme on demande la main d'une belle femme. Il a dit : « *Qui donc est prêt à se retrousser les manches pour le Jardin ? Par le Seigneur de la Ka'ba, c'est une lumière qui brille, un parfum qui ébranle, une belle épouse, un fruit mûr, un palais élevé, une rivière qui coule ...* » Alors les Compagnons ﷺ dirent : « Ô Messager de Dieu, nous sommes prêts à nous retrousser les manches pour cela ». Il répondit : «*Dites : Si Dieu le veut*»[115]. Si nous devions compter le nombre de Traditions où il est dit : « *Celui qui fait telle ou telle chose, Dieu l'introduira dans le Jardin* » afin d'encourager les gens à faire les actes qui y conduisent, la liste serait très longue, car c'est le cas dans toutes sortes d'actions.

Ils disent : Pourquoi l'œuvre accomplie pour la récompense et par peur du châtiment peut-elle être viciée alors que le Messager de Dieu ﷺ l'a encouragée en disant : «*Les huit portes du Jardin seront ouvertes à celui qui fait telle ou telle chose*»[116] et « *Un palmier est planté dans le Jardin pour celui qui dit : « Gloire et louange à Dieu » *»[117], « *Celui qui habille un Musulman qui n'a rien pour se vêtir, Dieu l'habillera avec les robes du Jardin* »[118], « *Celui qui visite un malade aura une robe du Jardin* »[119] et qu'il existe de très nombreuses autres Traditions prophétiques de ce genre ?

Pensez-vous vraiment qu'il aurait encouragé les gens de sa Communauté à atteindre un objectif vicié et imparfait ? Ou qu'il ne les aurait pas encouragés à atteindre un objectif plus élevé et exempt de défauts ?

---

113. Muslim, 588.
114. Muslim, 489.
115. Ibn Māja, IV, 4332.
116. Muslim, 28.
117. At-Tirmidhī, 3464.
118. Abū Dāwud, 1682.
119. Muslim, 2568.

Ils disent : Le Glorifié aime que Ses serviteurs Lui demandent Son Jardin et cherchent refuge contre Son Feu. Il aime que l'on Lui demande et se met en colère contre ceux qui ne Lui demandent pas. La plus grande chose que l'on puisse Lui demander est le Jardin et la plus grande chose contre laquelle on cherche Sa protection est le Feu. Les œuvres accomplies par désir du Jardin sont chères au Seigneur, lui sont agréables, et le fait de le désirer constitue une sorte d'adoration pour Lui. Mieux vaut exécuter tous les actes d'adoration qu'en omettre certains. Ils soutiennent, en outre, que lorsque le cœur ne considère plus le Jardin et l'Enfer, qu'il ne désire plus le premier et ne craint plus le second, sa résolution s'étiole, son énergie faiblit et sa motivation se dissipe. Plus il désire le Jardin et œuvre pour l'atteindre, et plus sa motivation est forte, son énergie plus grande et son effort plus complet. C'est une réalité que l'on connaît par le goût [spirituel].

Ils ajoutent : Si cela n'avait pas été exigé par le législateur, il n'aurait pas décrit, embelli et présenté le Jardin aux serviteurs, les informant de ses détails d'une manière compréhensible pour eux. Mais ce qui est au-delà de cela, il les en a informés de manière sommaire et cela, pour aiguiser leur appétit et les encourager à faire de leur mieux pour y arriver. Ils déclarent aussi : Dieu ﷻ dit : «***Et Dieu appelle à la Demeure de la Paix***»[120], ce qui est un encouragement à répondre à cet appel, à s'y hâter et à s'y efforcer.

En vérité, le Jardin n'est pas simplement le nom d'arbres et de fruits, de nourritures et de boissons, de houris, de fleuves et de palais ! En fait, la plupart des gens se trompent sur la signification de «Jardin». Le Jardin est le nom du délice absolu et sans réserve. Et le plus grand délice du Jardin est la jouissance procurée par la vision du Noble Visage du Seigneur, par l'écoute de Ses paroles, par le sentiment de béatitude quand on se rapprochera de Lui et de Son Agrément. Il n'y a aucune comparaison entre le plaisir procuré par les nourritures, les boissons, les vêtements et les beaux visages et les belles formes et le bonheur extrême procuré par la contemplation de Son Visage. Le moindre de Ses agréments est plus vaste que le plus grand des Jardins et tout ce qui s'y trouve. Dieu ﷻ dit : «***Dieu a promis aux croyants et aux croyantes des Jardins sous desquels coulent les fleuves et où ils demeureront à jamais, ainsi que d'agréables demeures dans les Jardins d'Eden ; mais un agrément de Dieu est encore plus précieux ! C'est cela, le bonheur ineffable***»[121]. En fait, Il le mentionne sous une forme indéfinie dans une déclaration affirmative, ce qui signifie que tout ce qui fait partie de Son Agrément est plus grand que le Jardin !

Même un peu de toi me suffit / Sauf qu'un peu de toi ne s'appelle pas un peu !

---

120. Coran 10 : 25.
121. Coran 9 : 72.

Dans la Tradition authentique sur la Vision de Dieu ﷻ, il est dit : « *Par Dieu, Dieu ne leur a donné rien de plus cher que la possibilité de voir Son Visage* »[122]. Dans une autre Tradition, il est dit : « *Quand le Tout-Puissant Se montrera à eux et qu'ils verront Son Visage de leurs yeux, ils oublieront tous les plaisirs, les négligeront et ne se tourneront plus vers eux* »[123]. Il n'y a aucun doute là-dessus, mais cela dépasse la raison et l'imagination. Que dire de l'état des amants qui accèderont à la Compagnie de leur Bien-Aimé ! Selon une Tradition : « *L'individu est avec qui il aime* »[124]. Or il n'y a aucune propriété par rapport à ce jugement : il s'applique à ceux qui étaient présents avec le Prophète ﷺ quand il l'a dit, et à ceux qui ne l'étaient pas. Quel délice, quel plaisir, quelle joie et quel succès peuvent égaler le délice, le plaisir et la joie de cette Compagnie ? Y a-t-il plus grande joie et plus grand bonheur que la Compagnie du Bien-Aimé ? Y a-t-il quelque chose de plus parfait et de plus beau ? Par Dieu, voilà le Signe vers lequel se dirigent les amants, l'étendard vers lequel les maîtres ont guidé. C'est le souffle et la vie de ce qui est désigné sous le nom de « Jardin » ; c'est ce qui le parfume et le rend beau, et ce grâce auquel le Jardin subsiste.

Comment peut-on donc dire que Dieu ﷻ n'est pas adoré à cause de Son Jardin ou par crainte de Son Feu ? Il en est de même pour le Feu. La souffrance éprouvée par ses habitants à cause du voile qui les empêchera de voir Dieu, et de Son mépris à leur égard, de Sa colère, de Son mécontentement est bien plus grande que les flammes du Feu qui brûleront leurs corps et leurs âmes. C'est l'embrasement de leurs cœurs qui causera l'embrasement de leurs corps. Le feu partira de leur cœur avant d'atteindre leur corps. La quête des Prophètes, des Messagers, des véridiques, des martyrs et des justes est le Jardin, et leur peur est le Feu. C'est à Dieu ﷻ que nous demandons de l'aide et en Lui que nous plaçons notre confiance : il n'y a de force et de pouvoir que par Lui ; Dieu nous suffit, et il est le meilleur Protecteur !

Pour les soufis, le serviteur doit adorer son Seigneur par devoir de servitude. L'esclave qui demande un salaire à son maître est un imbécile. Son maître le méprise, ou pire, le châtie. Sa condition lui impose de servir le maître. Seul celui qui nie sa condition réclame un salaire, soit parce qu'il est libre, soit parce qu'il est l'esclave d'un autre. Or, toutes les créatures sont les esclaves de Dieu ; elles Lui appartiennent et il n'y en a aucune parmi elles qui soit libre ou qui soit l'esclave d'un autre maître. Elles doivent donc Le servir en vertu de leur statut d'esclave, et leur revendication d'un salaire les exclut de la servitude. Cela ne peut être catégoriquement nié, ni accepté sans réserve, mais demande du discernement.

---

122. Muslim, 181.
123. Non identifié.
124. At-Tirmidhī, 3535.

Nous avons mentionné au début de ce livre les diverses perspectives que les gens ont sur cette question [du culte], et nous avons expliqué la voie des «bien guidés parmi eux». Les gens sont divisés en quatre catégories:

Il y a ceux qui ne veulent ni de leur Seigneur, ni de Sa récompense. Ce sont Ses véritables ennemis et ils méritent le châtiment perpétuel. Ils ne peuvent pas désirer Sa récompense, soit parce qu'ils ne croient pas en Son existence, soit parce qu'ils préfèrent le monde présent à Lui, même si cela provoque Son Mécontentement.

Il y a ceux qui Le désirent ainsi que Sa récompense. Ce sont l'élite parmi Ses créatures. Le Tout-Puissant a dit: «***Si vous désirez Dieu, Son Envoyé et la demeure dernière, sachez que Dieu a préparé une magnifique récompense pour celles d'entre vous qui font le bien***»[125]. C'est ainsi qu'Il s'adresse aux meilleures femmes du monde, les épouses de Son Prophète ﷺ. Il dit aussi: «***Quant à celui qui, étant croyant, désire la vie future et s'efforce de son mieux d'y accéder, son effort ne manquera pas d'être reconnu***»[126]. Il a ainsi déclaré que les œuvres fructueuses sont celles à travers lesquelles on cherche l'Au-delà. Encore plus explicites sont Ses paroles adressées à l'élite parmi Ses alliés, les Compagnons ﷻ de Son Prophète ﷺ, le Jour d'Uḥud: «***Il en est parmi vous qui veulent ce bas monde et il en est qui veulent l'Au-delà***»[127], les divisant ainsi en deux catégories. Certes, ceux qui disent: «Où est celui qui désire Dieu?» se trompent, car désirer l'Au-delà signifie désirer Dieu ﷻ et Sa récompense. Le désir de Sa récompense n'exclut pas le désir de Dieu ﷻ.

Il y a ceux qui désirent de la part de Dieu mais ne désirent pas Dieu. Ces gens sont extrêmement imparfaits. C'est l'état de celui qui ne connaît absolument pas son Seigneur, qui a entendu dire qu'il y avait le Paradis et l'Enfer, et qui n'a dans le cœur que le désir des plaisirs créés du Paradis et rien d'autre. C'est aussi le cas de la plupart des théologiens qui nient la vision de Dieu ﷻ, le plaisir de regarder Son Visage dans l'Au-delà, d'écouter Ses Paroles et Son Amour, et qui dénigrent ceux qui déclarent aimer Dieu ﷻ. Ces gens sont les esclaves du salaire et sont incapables de désirer Dieu ﷻ. Certains d'entre eux vont plus loin, puisqu'ils osent même déclarer qu'il est impossible de Le désirer. Ils disent aussi que la volonté est rattachée aux accidents et que ce qui est éternel ne peut pas être désiré. Selon eux, le désir le plus élevé est celui pour la nourriture, les boissons, les rapports sexuels et les parures du Paradis, et pour les autres choses de ce genre.

Ces gens se trompent autant que ceux qui disent: «Nous ne L'adorons ni par désir du Paradis, ni par peur de l'Enfer». Ce sont deux parties opposées et plus éloignées l'une de l'autre que les deux Orients. Ceux qui nient le désir de Dieu ﷻ

---

125. Coran 33: 29.
126. Coran 17: 19.
127. Coran 3: 152.

sont aveuglés par le voile le plus impénétrable, ce sont les plus têtus et ceux dont le cœur est le plus dur et le plus éloigné de l'essence de l'amour, de la dévotion et du bien-être des esprits et des cœurs. Ils accusent de mécréance les gens qui aiment et désirent Dieu ﷻ, qui cherchent leur plaisir en Lui et qui affirment le plaisir procuré par la vision de Son Visage et par l'écoute directe de Ses paroles.

Aux yeux de l'autre partie, ces gens ne sont des humains qu'en apparence, leur condition est semblable à celle des choses inertes et des bêtes irrationnelles ; et un voile épais les sépare de la connaissance de leur âme et de sa perfection, ainsi que de la connaissance de leur Seigneur et du plaisir de Le servir. La condition de ces deux parties est surprenante pour celui qui les étudie.

La quatrième catégorie est impossible. Ce sont ceux qui ne désirent que Dieu ﷻ et qui ne désirent pas de Sa part, et c'est ce que prétendent les soufis en question. Ils soutiennent que c'est l'objet de leur quête, que le cheminement de celui qui n'y arrive pas est erroné et que tous les connaisseurs doivent nécessairement atteindre cette station : celle où on ne désire que Dieu ﷻ et où on ne désire rien de Sa part. À ce propos, on rapporte qu'Abū Yazīd ﷺ a dit : « On me demanda : « Que désires-tu ? » Je répondis : « Je désire ne plus désirer » ». Ceci est en fait absolument rejeté par la raison, ainsi que par la nature, les sens et la Loi divine. Le désir est une nécessité pour les êtres-vivants, et on ne peut en être dépouillé que si l'on perd la raison et le contrôle de ses sens, comme lorsque l'on est ivre, inconscient ou endormi.

Nous ne nions pas le dépouillement de la volonté des créatures qui s'oppose à Sa Volonté, mais l'aspirant à cet état ne désire-t-il pas Sa Proximité et Ses délices, et d'être perpétuellement sous Sa Garde et en Sa Présence ? Quelle volonté est plus grande que celle-ci ? Certes, celui qui s'abstient d'un désir au profit d'un autre plus élevé n'a en fait pas renoncé au désir, mais est simplement passé d'un désir à un autre, et d'un objet de désir à un autre. Quant à se séparer complètement de l'attribut du désir sans avoir perdu la raison et les sens, c'est tout simplement impossible, même si nous considérons qu'une telle personne est confuse et absente à elle-même. Nous ne nions pas de tels signes, mais un tel état est un accident transitoire. Ce n'est certainement pas le but ultime de la quête des aspirants : cela leur est impossible, ne leur a pas été ordonné, et ce n'est pas la station la plus élevée. Voilà notre avis définitif sur la question et Dieu est Plus Savant.

Les paroles de l'auteur [à ce premier degré de défense pour sortir de l'embarras de l'opposition et de l'audace du défi] : « ni pour se montrer, car ce serait de l'ostentation » « nécessitent également une explication. Il peut y avoir deux raisons à l'affichage de ses œuvres à un autre que Dieu :

La première est pour renforcer la motivation, et cela peut être pur ou suspect, tout comme la coupure de la motivation fait également partie des maladies et des voiles. L'affichage des bonnes actions qui ne provoque ni ne favorise la motivation (sa présence et son absence) ne font aucune différence pour l'individu et ne constitue pas une ostentation, surtout si cela procure un avantage, soit pour protéger et prendre soin de quelqu'un [comme le fait de montrer que l'on visite un patient ou quelqu'un qui est sur le point de tomber dans une calamité] ; ou pour montrer l'ennemi dont l'attaque est redoutée, ou accomplir la prière de la peur devant l'ennemi, ou pour montrer à celui qui vous regarde afin qu'il puisse apprendre de vous, auquel cas vous lui rendez service ainsi qu'à vous-même en lui enseignant, ou vous pouvez lui montrer afin qu'il puisse vous suivre ou pour qu'il enseigne à son tour à ceux qui ne savent pas. Il s'agit ici d'une « ostentation » louable de ses œuvres, et Dieu ﷻ est là où se trouvent l'intention et le but du cœur.

La seconde est l'ostentation blâmable, c'est quand cela devient une motivation pour rechercher la vénération, les louanges et d'autres avantages de la part de celui à qui on se montre, ou par peur d'une autre personne. Quant aux autres buts que nous avons mentionnés plus tôt, comme s'occuper d'autrui, l'éduquer, lui enseigner la pratique prophétique, ou pour surveiller l'attaque de l'ennemi et d'autres actions de ce genre, rien de tout cela n'est une ostentation. C'est plutôt un acte charitable à montrer, et cette charité peut être meilleure que la charité de celui qui accomplit des œuvres en secret. C'est comme celui qui vient en aide à un homme dans le besoin qui sollicite de l'aide et qui se dit que s'il l'aidait en secret, les autres ne le verraient pas, ne feraient pas comme lui, et l'homme n'obtiendrait que ce qu'il lui donne. En revanche, s'il lui donnait en public, il serait suivi, car d'autres n'aimeraient pas qu'il soit le seul à faire la charité. Par conséquent, il affiche son don pour encourager les autres et sa motivation est d'augmenter le bénéfice de celui qui en a besoin. Ce type d'ostentation est donc louable, car son but n'est pas de rechercher la vénération et la louange. La personne qui agit ainsi mérite sa récompense ainsi que celle de ceux qui la suivent.

Les paroles d'Anṣārī : « Toutes ces qualités sont des branches du culte de soi » signifient que, pour résumer : celui qui craint l'Enfer est occupé à se mettre à l'abri du châtiment. En cela, il adore son âme, puisqu'il recherche des avantages et des plaisirs pour sa personne, ce qui est une sorte de servitude envers son âme. Celui qui affiche ses actes d'adoration devant les gens est également engagé dans une sorte d'adoration de sa personne, car il cherche leur respect, leurs louanges et leur adulation.

Si l'âme est tuée par les exercices spirituels et la vigilance constante vis-à-vis de Dieu ﷻ, et si elle ne se soucie que de Lui, alors toutes ces branches [= ces défauts] meurent avec elle. Alors, il ne fait aucun doute que l'affaire des soufis

repose sur l'abandon du culte de soi. Cependant, tu sais maintenant que la peur et le désir d'une récompense n'ont rien à voir avec le culte de soi. Certes, chercher à s'embellir en affichant ses œuvres n'est rien d'autre que l'adoration de soi et des autres hommes, et le discours à ce sujet est plus profond que cela. Mais l'état de l'exhibitionniste est trop vil, son âme est trop mesquine et son aspiration est trop méprisable pour que l'on le confonde avec les gens sincères ou que l'on le compte parmi les amis de Dieu. Et Dieu est Plus Savant.

L'auteur des *Manāzil*, que Dieu lui fasse miséricorde, poursuit : (2) « Le deuxième degré [dans la vénération des défenses de Dieu Le Très-Haut] consiste à accepter les informations à la lettre, c'est-à-dire donner aux Signes du *Tawḥīd* leur sens apparent et commun, ne pas s'en écarter présomptueusement pour remettre en cause leurs modalités, ni s'employer à leur trouver d'autres interprétations, ni dépasser leur sens apparent par analogie, ni se prévaloir de sa connaissance ou de sa conjecture par rapport à eux »[128].

Le Shaykh, que Dieu lui fasse miséricorde, fait ici allusion à la nécessité de préserver la sacralité de la lettre en ce qui concerne les Noms et les Attributs divins, en leur laissant leur sens apparent, qui est celui qui vient immédiatement à l'esprit des gens du commun. Par « gens du commun », il ne faut pas comprendre les ignorants, mais les gens ordinaires de la Communauté. Quand on demanda à l'Imam Mālik, que Dieu lui fasse miséricorde, au sujet de la Parole divine : « ***le Miséricordieux S'est établi sur le Trône*** »[129] : « Comment S'est-Il établi ? », Mālik baissa la tête, s'assit, commença à suer et dit : « L'établissement est connu, sa modalité est inconnue, y croire est une obligation, et poser des questions à ce sujet est une innovation ! » Mālik a fait ici une distinction entre le sens connu de cette phrase et la modalité que l'être humain ne peut pas saisir, et sa réponse est suffisante et s'applique à tous les Attributs divins.

Quiconque demande : « Comment entend-Il et voit-Il ? » au sujet des Paroles divines : « ***Je suis avec vous deux, J'entends et Je vois*** »[130] recevra la même réponse. On lui dira : « L'ouïe et la vue sont connues, mais leur modalité est hors de portée de la raison humaine. Il en va de même pour quiconque pose des questions sur la Connaissance de Dieu, Sa Vie, Son Pouvoir, Sa Volonté, Sa Descente, Sa Colère, Son Agrément, Sa Miséricorde, Son Rire, etc. Leurs significations sont toutes connues et leurs modalités sont hors de portée de la raison humaine, car comprendre la modalité d'une chose dépend de la connaissance de la modalité et de la nature d'un être et de sa constitution. Si on ne connaît pas ces réalités

---

128. *Manāzil*, op. cit., p. 40.
129. Coran 20 : 5.
130. Coran 20 : 46.

par rapport à l'homme, comment pourrions-nous connaître les modalités de Ses Attributs ?

La prudence et la meilleure protection consiste à attribuer à Dieu ﷻ ce qu'Il S'est attribué à Lui-même et que son Messager Lui a attribué, sans altération, ni déni, ni recherche de modalité ou représentation. Il faut affirmer Ses Noms et Ses Attributs et nier toute ressemblance avec les créatures. Dans ce cas, il s'agit d'une affirmation exempte d'anthropomorphisme et d'une négation exempte de déni. Celui qui nie la réalité de l'établissement [de Dieu sur le trône] est un négateur ; celui qui la compare à l'établissement des créatures sur une chose créée est un anthropomorphiste ; et celui qui dit que c'est un établissement qui n'a pas de pareil est un monothéiste qui affirme la transcendance divine. Il en va de même pour l'Ouïe, la Vue, la Vie, la Volonté, la Connaissance, la Puissance, la Main, le Visage, la Satisfaction, la Colère, la Descente, le Rire et tous les autres Attributs par lesquels Il S'est caractérisé.

Ceux qui altèrent les sens sont évoqués par le Shaykh dans sa parole : « ne pas s'en écarter présomptueusement pour remettre en cause leurs modalités », c'est-à-dire qu'il ne faut pas avoir la prétention de rechercher les modalités [des Attributs]. Le terme utilisé ici est *Ta'assuf* qui signifie emprunter un chemin autre que celui qui est connu. En arabe, on dit : « Cet homme a emprunté les *ta'āsīf* dans son voyage » s'il a emprunté des voies latérales plutôt que la route connue.

Par « ni s'employer à trouver d'autres interprétations », l'auteur entend qu'il ne faut pas se livrer à des interprétations forcées. Par « interprétation », il entend transférer le sens d'un mot, de son sens évident à un autre différent. Plusieurs savants ont déclaré que les prédécesseurs étaient contraires à une telle pratique. Parmi eux figurent al-Baghawī, Abū al-Ma'ālī al-Juwaynī – dans son traité intitulé *an-Niẓāmiyya*, mais non dans ses traités intitulés *ash-Shāmil* et *al-Irshād*, Sa'd Ibn al-Zanjānī et beaucoup d'autres avant eux.

Sa parole « ni dépasser leur sens apparent par analogie », c'est-à-dire qu'il ne faut pas comparer Ses Attributs aux attributs des créatures. Dans sa parole « ni dépasser leur sens apparent », il y a une allusion subtile au fait que ses significations apparentes ne nécessitent pas d'analogie, comme l'imaginent les négateurs des Attributs, et donc que l'analogie est une transgression des significations apparentes. De la même manière, leur interprétation est de la prétention, un effort pour leur donner un sens qu'elles n'exigent pas. En d'autres termes, les significations apparentes ne nécessitent pas d'analogie ni d'interprétation forcée, mais nécessitent simplement que l'on leur laisse leur sens évident sans interprétation ni analogie. Telle est la voie de ceux qui suivent le droit chemin à cet égard.

Quant à sa parole « ni se prévaloir de sa connaissance », c'est-à-dire ne pas prétendre corriger les textes et les explications sur les Attributs, ni prétendre les comprendre, ni leur attribuer un sens autre que celui généralement compris, comme c'est le cas dans la théologie dévoyée qui fut décriée par les Prédécesseurs. Quant à sa parole : « ou de sa conjecture », cela signifie qu'il ne faut pas conjecturer d'autres sens que celui qui est évident. Il existe deux sortes de conjecture : conjecturer sur leur modalité qui n'est pas indiquée par le sens apparent, ou conjecturer une signification différente de celles qui sont requises par leur sens évident. Les deux sont fausses, car il s'agit soit d'une assimilation et d'une analogie d'une part, soit d'une altération et d'une négation d'autre part.

Ces mots du Shaykh al-Islam Anṣārī prouvent son rang éminent parmi les savants de la *Sunna* et l'étendue de ses connaissances, qu'il est innocent des accusations d'anthropomorphisme ou d'assimilationnisme lancées contre lui par ses ennemis. Comme les *Jahmites* qui ont l'habitude de calomnier les gens du Ḥadīth et de la *Sunna* de cette façon, les *Rafidites* qui les accusent d'être des *Nasibites*[131] ou les Mutazilites qui les accusent d'être des *Hashwiyya*.[132] Ils ont hérité ces défauts des ennemis du Messager de Dieu ﷺ, qui le calomniaient ainsi que ses Compagnons ﵃, en les accusant de Sabéens ayant inventé une nouvelle religion, ou qui les qualifiaient par des noms offensants et blâmables.

Que Dieu sanctifie l'esprit de l'Imam ash-Shāfi'ī qui répondit à ceux qui l'accusaient d'être appelé un *Rafidite* par ces vers :

Si aimer la famille de Muhammad signifie être un Rafidite / Alors que les hommes et les djinns soient témoins : je déclare solennellement que je suis un Rafidite.

Que Dieu soit satisfait de notre Shaykh Abū al-'Abbās Ibn Taymiyya qui a déclaré :

Si aimer les Compagnons *de Muhammad signifie être un Nasibite / Alors que les hommes et les djinns soient témoins : je déclare solennellement que je suis un Nasibite.*

Et que Dieu pardonne à cet autre qui a dit :

Si l'anthropomorphisme signifie affirmer les Attributs divins / Et les débarrasser des interprétations de tous les menteurs,

Alors Dieu merci, je suis un anthropomorphiste ! Rassemblez tous les témoins et remplissez tous les tribunaux.

Anṣārī continue : (3) « Le troisième degré [dans la vénération des défenses de Dieu Le Très-Haut] est la protection de l'expansion contre tout soupçon

131. Les ennemis de 'Alī ﵁.

132. Terme injurieux tiré de *ḥashw* (farce). C'est-à-dire des personnes au discours prolixe et inutile.

d'impudence, la protection de la joie contre la contamination de la complaisance, et la protection de la contemplation contre l'opposition d'une cause ».

Ce degré étant limité, pour lui, aux gens de la contemplation qui sont souvent dominés par l'expansion et la joie – sachant que cette qualité est rattachée au Nom divin : Celui qui élargit et qui accroît –. Anṣārī les met alors en garde contre le risque d'impudence qui sort le serviteur des convenances de l'adoration et le plonge dans les locutions théopathiques, comme ce fut le cas de celui qui a dit : « Gloire à moi ! » et autres locutions de ce genre. Le mieux que l'on puisse dire d'une telle personne, c'est qu'il est excusé en raison de sa perte de la raison et de son état d'ivresse spirituelle accablante. L'expansion de la contemplation doit donc être accompagnée d'exaltation et de vénération du Seigneur, sinon on tombe inévitablement dans l'impudence. C'est la vigilance qui empêche cet état.

Ses paroles « la protection de la joie contre la contamination de la complaisance » signifient que celui qui atteint l'expansion et la contemplation éprouve une joie incomparable, mais qu'il n'est pas à l'abri, dans un tel état, d'une tromperie. Il doit donc sauvegarder sa joie et son bonheur des ravissements de la tromperie, en continuant à craindre une fin dont la connaissance lui est inaccessible, et il ne doit donc pas devenir vaniteux.

Quant à « la protection de la contemplation contre l'opposition d'une cause », cela signifie que celui qui obtient la contemplation peut être faible dans sa contemplation de la réalité du *Tawḥīd*. Il risque d'imaginer qu'il a atteint cela par ses propres efforts et son adoration pure, attribuant ainsi le résultat de sa contemplation à sa personne. C'est donc une imperfection par rapport à son *Tawḥīd* et à sa connaissance. La contemplation ne peut être qu'un don. Elle ne se mérite pas, et même si elle se méritait, la connaissance de sa causalité constituerait une imperfection par rapport au *Tawḥīd* et une absence de la contemplation de la Vérité. Ce que l'auteur entend par la « cause » qui s'oppose à la contemplation, c'est l'apparition d'une pensée adventice qui altérerait la pureté de sa contemplation. Le serviteur doit donc la protéger contre l'apparition d'une cause antagoniste, soit en lui opposant la volonté, soit en lui opposant le doute, soit les deux. Et Dieu est Plus Savant.

Chapitre 24

La Station du culte pur et de la sincérité (*al-Ikhlāṣ*)

Parmi les stations de «***c'est Toi que nous adorons et c'est à Toi que nous demandons de l'aide***», il y a la station du culte pur et de la sincérité.

Le Très-Haut dit: «***Pourtant, il leur a seulement été ordonné d'adorer Dieu comme des croyants sincères, Lui rendant un culte pur***»[133], «***Certes, c'est Nous qui avons fait descendre sur toi le Livre avec la Vérité. Donc, adore Dieu en Lui vouant un culte sincère. Le culte sincère n'est-il pas dû à Dieu?***»[134] Il a dit au Prophète ﷺ: «***Dis: Oui, ma prière, mes actes de dévotion, ma vie et ma mort appartiennent à Dieu, le Seigneur des mondes; Il n'a pas d'associé! C'est cela qui m'a été ordonné, et je suis le premier de ceux qui se sont soumis***»[135]. Le Très-Haut dit aussi: «***Celui qui a créé la mort et la vie pour vous éprouver [et voir] qui de vous est le meilleur en œuvre***»[136].

Al-Fuḍayl Ibn 'Iyāḍ ﵀, a dit: «Cela signifie la plus pure et la plus correcte». On demanda à Fuḍayl: «Ô Abū 'Alī, qu'est-ce qui est le plus pur et le plus correct?» Il répondit: «L'acte pur mais incorrect n'est pas accepté et l'acte correct mais impur n'est également pas accepté. Il ne l'est que quand il est à la fois pur et correct. L'acte pur signifie ce qui est accompli pour Dieu seul et l'acte correct est celui qui est conforme à la *Sunna*». Puis il récita: «***Que celui qui espère la rencontre de son Seigneur accomplisse de bonnes actions et qu'il n'associe personne dans l'adoration de son Seigneur***»[137].

Le Très-Haut dit: «***Qui donc professe une religion meilleure que celui qui soumet son visage à Dieu et fait de bonnes œuvres***»[138]. Ici, «soumettre son visage à Dieu» signifie purifier son intention et œuvrer pour Lui, et faire de bonnes œuvres signifie suivre le Messager et sa *Sunna*. Dieu dit: «***Nous avons considéré les œuvres qu'ils ont accomplies, mais Nous en avons fait de la poussière dispersée***»[139]. Soit ces œuvres n'étaient pas conformes à la *Sunna*,

---

133. Coran 98: 5.
134. Coran 39: 14–15.
135. Coran 6: 162–163.
136. Coran 67: 2.
137. Coran 18: 110.
138. Coran 4: 125.
139. Coran 25: 23.

soit elles étaient accomplies pour autre chose que la Face de Dieu. Le Prophète ﷺ a dit à Sa'd Ibn Abū Waqqāṣ : « « *Tu ne mourras pas de sitôt. Alors accomplis des œuvres par lesquelles tu désires la Face de Dieu : elles augmenteront ton rang et ton statut* »[140].

Dans la Tradition authentique, il est rapporté d'après Anas Ibn Mālik, que le Messager de Dieu ﷺ a dit : « *Il y a trois choses envers lesquelles le cœur du Musulman ne peut avoir de rancune : la sincérité exclusive envers Dieu dans les actes, le conseil adressé aux dirigeants des Musulmans et le fait de demeurer au sein de leur groupe. Car leur invocation se tient derrière eux (à l'image d'un rempart)* »[141]. C'est-à-dire que le cœur ne porte pas de rancune pour ces trois choses. Celles-ci éliminent sa rancune, le purifient d'elle et la chassent. La plus grande rancune du cœur est causée par l'associationnisme ; de même qu'il garde rancune à cause de la tromperie ou s'il abandonne les Musulmans à cause de l'innovation ou de l'égarement. Ces trois choses remplissent le cœur de rancune et de corruption. Le remède contre cette rancune et ses séquelles est dans la purification et la sincérité d'une part et dans la conformité à la *Sunna* d'autre part.

On demanda au Messager de Dieu ﷺ : « Parmi l'homme qui combat par ostentation, l'homme qui combat par courage et l'homme qui combat par solidarité, lequel combat vraiment dans la Voie de Dieu ? » Il répondit : « *Seul celui qui combat pour élever la Parole de Dieu est dans la Voie de Dieu* »[142]. Il a également informé à propos des trois premiers hommes qui seront dévorés par les flammes de l'Enfer, à savoir : « *Le lecteur du Coran, le combattant et le charitable avec ses biens, s'ils font cela pour que les gens disent : « Cet homme récite le Coran », « Cet homme est courageux » et « Cet homme fait beaucoup d'aumônes », et non exclusivement pour Dieu* »[143].

Dans une Tradition sainte, il est rapporté que le Tout-Puissant et Majestueux a dit : «***Je suis Celui qui a le moins besoin d'un associé. Quiconque accomplit une œuvre dans laquelle il M'associe à autrui, Je l'abandonne lui ainsi que son association***». Et dans une autre : «*Il dira le Jour de la Résurrection :* « ***Va donc chercher ta récompense chez celui pour qui tu as œuvré. Il n'y a rien pour toi ici*** » ». Dans une Tradition authentique, il est rapporté que le Prophète ﷺ a dit : «***Dieu ne regarde pas vos corps ou vos visages, mais seulement vos cœurs***»[144]. Dans une Tradition sainte, il est rapporté que le Tout-Puissant et Majestueux a dit : «***La pureté est un de Mes secrets que Je dépose dans le cœur des serviteurs que J'aime***».

140. Al-Bukhārī, 1295.
141. Aḥmad, *Musnad*, III, 225.
142. Al-Bukhārī, 2810.
143. Muslim, 1905.
144. Muslim, 2564.

Les maîtres ont décrit la véracité et la sincérité de diverses manières, mais le sens est le même. Ils ont dit à propos de la sincérité : « C'est le fait de ne viser que Dieu par l'acte d'obéissance » ; « c'est la purification de l'acte des effets de la contemplation des créatures ».

Et à propos de la véracité : « C'est se débarrasser de la considération pour sa personne » ; « le sincère est exempt d'ostentation et le véridique est exempt de vanité » ; « La véracité n'est atteinte que par la sincérité » ; « on ne peut espérer atteindre la véracité et la sincérité que par la patience ». Ils ont dit aussi : « Celui qui voit sa véracité dans sa véracité a besoin de purifier sa véracité ». Le défaut du chercheur de pureté réside dans sa contemplation de sa pureté ; ce n'est que lorsque sa vision de sa propre pureté prend fin qu'il devient vraiment pur et accède au rang des élus.

Les maîtres ont dit : « La pureté est atteinte quand les actions extérieures et intérieures du serviteur sont égales », « l'ostentation, c'est quand l'extérieur domine l'intérieur » ; « la véracité dans la sincérité, c'est quand l'intérieur est davantage rempli que l'extérieur » ; « la sincérité, c'est oublier le regard des créatures en ne perdant jamais de vue Dieu » ; « celui qui montre aux gens ce qui lui étranger est rabaissé aux yeux de Dieu ».

Al-Fuḍayl Ibn 'Iyāḍ ﷺ a dit : « Renoncer à l'action à cause des gens est de l'ostentation, accomplir une action à cause des gens est de l'associationnisme, et la sincérité, c'est que Dieu te sauve des deux ». Junayd ﷺ a dit : « La sincérité est un secret entre Dieu et le serviteur. L'Ange chargé d'enregistrer les actions ne la connaît pas pour pouvoir l'inscrire, ni le démon ne la connaît pour pouvoir la corrompre, ni le propre désir du serviteur, afin qu'il ne puisse pas l'induire en erreur ». Et quand on demanda à Sahl Ibn Abd Allāh al-Tustarī : « Quel est le plus grand défi pour l'âme ? » Il répondit : « La sincérité, car l'âme n'y participe pas ».

Un autre maître a dit : « La sincérité, c'est que tu ne cherches aucun témoin de ton action en dehors de Dieu, ni aucune récompense en dehors de la Sienne ». Makḥūl a dit : « Pas un serviteur n'est sincère pendant quarante jours sans que les fontaines de la sagesse ne jaillissent de son cœur et ne coulent sur sa langue ». Yūsuf Ibn al-Ḥusayn a dit : « La chose la plus précieuse au monde est la sincérité. À chaque fois que j'essaie de déraciner l'ostentation de mon cœur, elle repousse sous une forme différente ». Et Abū Sulaymān ad-Dārānī a dit : « Quand le serviteur est sincère, il est débarrassé des chuchotements de l'âme et de l'ostentation ».

Définition de la sincérité

L'auteur des *Manāzil*, que Dieu lui fasse miséricorde, dit : « La sincérité purifie l'acte de toute impureté »[145]. C'est-à-dire que l'acte ne subit aucune dégradation provoquée par les désirs de l'âme : à savoir le désir d'être admiré et d'être loué par les autres, le désir de fuir leurs reproches, ou désirer leurs richesses, leurs services, leur aide ou leur amour, et d'autres défauts et impuretés de ce genre, dont le serviteur s'est engagé à se séparer, et qui ne sont en fait que le désir de tout ce qui est autre que Dieu ﷻ par ses actes, et peu importe cet acte.

Les degrés de la sincérité

Anṣārī poursuit : « Il existe trois degrés de sincérité : **(1)** *Le premier* consiste à chasser la « considération de l'acte » de l'acte lui-même, se débarrasser du désir de récompense pour l'acte et descendre de la satisfaction par l'acte »[146].

Chaque ouvrier est exposé à trois vices dans son action : sa considération de l'acte [d'adoration comme étant admirable], le désir d'une récompense, et la satisfaction et le plaisir qui en résultent. Dans ce degré, le voyageur se débarrasse de ces trois vices. Ce qui le débarrassera de sa considération de ses œuvres, c'est sa contemplation de la faveur et de la grâce que Dieu ﷻ lui fait, de Son octroi du succès, c'est-à-dire sa reconnaissance que cela vient de Dieu ﷻ et non de lui-même, et que Dieu ﷻ est la Cause de ses bonnes actions, qu'il s'agit de la volonté de Dieu et non la sienne, conformément à la Parole du Très-Haut : « ***Et vous ne*** voudrez ***que si Dieu le veut, Lui, le Seigneur des mondes*** »[147].

C'est dans cette station que le voyageur atteint la contemplation bénéfique de son insignifiance devant la Force Divine. Il constate alors qu'il n'est qu'un instrument, que ses œuvres sont comme le mouvement des plantes et le souffle des vents dont le Moteur et l'Agent est quelqu'un d'autre ; qu'il est comme le mort et que les morts n'accomplissent aucun acte. Il constate aussi que s'il était abandonné à lui-même, aucun de ses actes ne serait bon, car l'âme est ignorante et injuste : elle est paresseuse par nature et préfère l'oisiveté et les plaisirs. Il constate que l'âme est la source de tous les maux, le siège de tout ce qui est mauvais et que ce qui est de cette nature ne peut engendrer aucun bien.

Comme le dit le Très-Haut : « ***Sans la grâce de Dieu sur vous et Sa miséricorde, nul parmi vous ne serait jamais pur. Mais Dieu purifie qui Il veut*** »[148]. Les hôtes du Jardin disent : « ***Louange à Dieu qui nous a***

---

145. *Manāzil*, op. cit., p. 40.
146. *Manāzil*, op. cit., pp. 40-41.
147. Coran 81 : 29.
148. Coran 24 : 21.

conduits à cela. Nous n'aurions pas été guidés si Dieu ne nous avait pas guidés»[149] et le Très-Haut dit à Son Messager ﷺ : «***Si Nous ne t'avions pas raffermi, tu te serais presque incliné vers eux***»[150]. Il dit aussi : «***Mais Dieu vous a fait aimer la foi ; Il l'a rendue belle à vos cœurs, tandis qu'Il vous a fait détester la mécréance, la perversité et la désobéissance. Ceux-là sont les bien-dirigés***»[151]. Tout bien chez le serviteur provient exclusivement d'une grâce et d'une faveur de Dieu ﷻ, c'est un effet de Sa Bienveillance et de Son Bienfait, et c'est Lui qui doit être loué pour cela. La vision que le serviteur a de ses bonnes œuvres est, en réalité, semblable à sa vision de ses attributs naturels, comme son ouïe et sa vue, sa perception et sa force, sa bonne santé et l'intégrité de ses membres, etc. Tout cela n'est qu'un don, une grâce et une faveur de Dieu ﷻ.

Ce qui purifie le serviteur de cette maladie, c'est sa connaissance de son Seigneur et de son âme. Ce qui le purifie du désir de la récompense, c'est sa prise de conscience qu'il n'est qu'un esclave, et qu'un esclave ne mérite aucun salaire pour avoir servi son maître, car il le sert en vertu de son statut de serviteur. Ce qu'il reçoit de son maître n'est pas une récompense ou un salaire, mais seulement une faveur et une charité de ce dernier. Car seul l'ouvrier libre ou l'esclave d'un autre mérite un salaire, mais un maître ne doit jamais rien à son propre esclave.

Ce qui le purifie de sa satisfaction par rapport à ses œuvres, c'est :

۞ D'abord, sa connaissance de ses défauts et de ses vices, de sa négligence, de ce qui dépend de lui et de qui dépend du démon. Une œuvre qui ne contient pas une part d'ego ou du démon, aussi infime soit-elle, est extrêmement rare. Quand on interrogea le Prophète ﷺ à propos de la distraction de l'homme pendant ses prières, il dit : «*C'est une sorte de détournement de fonds, une part que le diable dérobe à la prière du serviteur*»[152]. Si ceci est vrai pour un simple regard ou clin d'œil, que dire alors quand le cœur est distrait par ce qui est autre que Dieu ? Ce serait la plus grande part du démon de l'acte du serviteur. Ibn Masʿūd ﷺ a dit : «Ne laissez pas de part de votre prière au démon, en pensant qu'il a pour obligation de ne rebrousser chemin [après la prière] que du côté droit». Si ce petit détail est une part du démon dans la prière du serviteur, que penser alors de ce qui est plus grand que cela et qu'il considérerait comme son dû ? Quant à la part de l'âme, seuls les hommes clairvoyants et sincères la connaissent.

۞ Puis, sa connaissance de ce que son Seigneur Puissant et Majestueux mérite en termes de droits de la servitude, de ses règles extérieures et intérieures, et de ses conditions, puis la connaissance du fait que le serviteur est trop faible, impuissant

149. Coran 7 : 43.
150. Coran 17 : 74.
151. Coran 49 : 7.
152. Al-Bukhārī, 751.

et insignifiant pour les accomplir ou pour que son Seigneur en soit satisfait. Le connaisseur n'est jamais satisfait de l'œuvre qu'il accomplit pour son Seigneur, même pas un instant, et il a honte de se présenter devant son Seigneur avec ses œuvres. Sa mauvaise opinion de ses œuvres et son aversion pour elles, son mépris pour ses souffles et leur élévation vers Dieu, l'empêchent de se complaire et de se contenter de ses œuvres. Un prédécesseur faisait quatre cents unités de prière par jour, puis saisissait sa barbe et disait en s'adressant à son âme : « Ô siège de tous les maux ! N'as-tu jamais satisfait Dieu ne fût-ce qu'un instant ? » Un autre a dit : « La maladie du serviteur est sa satisfaction de lui-même. Celui qui considère son âme et qui en apprécie quelque chose la ruine, et celui qui n'accuse pas constamment son âme se leurre ».

L'auteur des *Manāzil*, que Dieu lui fasse miséricorde, dit : (2) « Le deuxième degré [de sincérité] consiste à avoir honte de ses actions tout en faisant de son mieux, s'efforcer de protéger cet effort contre la contemplation et considérer ses actions à la lumière providentielle de la Source de la Générosité »[153].

Cela consiste donc en trois choses :

« Avoir honte de ses actions », c'est-à-dire que le serviteur ressent une profonde gêne devant Dieu, car il ne trouve aucune action digne de Lui, même s'il fait de son mieux. Le Très-Haut dit : « ***Ceux qui donnent ce qu'ils donnent tandis que leurs cœurs frémissent à la pensée de retourner vers leur Seigneur*** »[154]. Le Prophète ﷺ a dit : « *Il s'agit de l'homme qui prie, jeûne et fait l'aumône, et qui craint que tout cela ne soit pas accepté de lui* »[155].

« S'efforcer de protéger cet effort contre la contemplation », c'est-à-dire que le serviteur doit faire de son mieux pour accomplir de bonnes actions tout en évitant de considérer que c'est grâce à son effort qu'il y parvient.

Puis, se protéger par la lumière providentielle par laquelle Dieu illumine le regard intérieur du serviteur. Ainsi, tu constates par la clarté de cette lumière que tes bonnes actions proviennent de l'essence de Sa Générosité, et non de toi ni par toi. Ce degré comprend donc cinq choses : l'action, l'effort dans l'action, la honte et la modestie devant Dieu [pour les défauts de l'action], la protection de l'action contre son propre regard admiratif et la voir comme provenant de la Source de la Générosité et de Lui.

L'auteur poursuit : (3) « Le troisième degré [de sincérité] consiste à purifier l'action en te dégageant complètement de l'action, en la laissant suivre le cours

153. *Manāzil*, op. cit., p. 41.
154. Coran 23 : 60.
155. Aḥmad, *Musnad*, VI, 159.

d'une connaissance, en contemplant le cours du Décret et en s'affranchissant du joug de la forme».

Le Shaykh a expliqué ce qu'il entend par la sincérité de l'action en disant que cela consiste à purifier l'action en se «dégageant complètement de l'action» et «en contemplant le cours du Décret». En d'autres termes : tu dois faire en sorte que ton acte soit subordonné et conforme à ta connaissance, et complet, en la suivant et en t'y arrêtant, tout en gardant les yeux fixés sur le Commandement en faisant des choses et en évitant d'autres choses, en cherchant des choses et en abandonnant d'autres choses, et en considérant et en t'accrochant aux Commandements religieux dans ton acte, ton désir et ton évitement, et en considérant aussi les causes de la récompense et de la punition. En plus de cela, tu dois continuer avec ton cœur de contempler le Décret créateur de la prédestination dans lequel les effets et les causes, les mouvements et l'immobilité, sont tous contenus : Là, il ne reste rien d'autre que la pure Volonté et la Singularité du Seigneur en tant qu'Agent. Le serviteur observe alors les commandements et les interdictions, fait certaines choses et s'interdit d'autres choses, et il se soumet à Dieu ﷻ, à Son Décret et à Son Ordre, avec foi, témoignage et réalité. Ce sont les éléments de la servitude mentionnée dans les versets suivants : «***Pour celui d'entre vous qui veut suivre la voie droite. Mais vous ne le voudrez que si Dieu le veut, Lui, le Seigneur des mondes***»[156], «***Ceci est vraiment un Rappel. Que celui qui le veut prenne donc un chemin vers son Seigneur; mais vous ne le voudrez que si Dieu le veut. Dieu, certes est Omniscient et Sage***»[157].

Laisser l'acte suivre le cours de la connaissance est la contemplation de «***celui d'entre vous qui veut suivre la voie droite***», et poursuivre son chemin en contemplant le cours du Décret est la contemplation de «***vous ne le voudrez que si Dieu le veut, Lui, le Seigneur des mondes***».

Quant aux paroles de l'auteur : «en s'affranchissant du joug de la forme», il faut savoir que la liberté à laquelle les soufis font allusion, c'est le refus d'entrer au service des créatures et de l'âme, mais d'entrer au service de la seule Vérité. Par «forme», ils entendent (*rasm*) tout ce qui est autre que Dieu : les formes sont donc des ruines, comme les ruines des édifices et des maisons sont les formes qui restent derrière ceux qui y vivaient. Dans la station de la vérité, toutes les créatures ne sont que des ruines et des formes. Cela signifie se débarrasser de la servitude envers tout autre que Dieu, et être présent avec son cœur, avec l'Omnipotent et la Vérité unique, plutôt qu'avec les ruines qui ne sont que des formes. Ne t'occupe de rien d'autre que de Le servir et ne réclame pour ta servitude aucun état, aucune station, aucun dévoilement, ou quoi que ce soit d'autre. Voilà donc les quatre

156. Coran 81 : 28-29.
157. Coran 76 : 29-30.

choses requises : faire de son mieux, laisser juger la connaissance, garder les yeux fixés sur la réalité et se débarrasser de toute distraction. Dieu seul est Celui qui accorde le succès.

La sincérité est l'indivisibilité du but, et la véracité est l'indivisibilité de la quête. En conséquence, l'essence de la sincérité est l'unicité du but, et l'essence de la véracité est l'unicité de la quête. Mais ni l'une ni l'autre ne porte de fruits sans la soumission totale. Ces trois éléments sont donc les éléments du voyage et les principes de la voie, sans lesquels les voyageurs trouveront la route coupée, même s'ils pensent qu'ils poursuivent leur voyage. Pour ces personnes, il s'agit soit d'un voyage dans la direction opposée au but, soit du voyage d'une personne ligotée ou d'une personne qui voyage à dos d'une monture indomptable qui fait un pas en avant et dix en arrière. Si la sincérité et l'obéissance sont absentes, le voyage du serviteur s'effectue dans le sens contraire, et s'il ne parvient pas à faire de son mieux et à unifier son but, il voyage comme la personne ligotée. Mais rien ne peut entraver le chemin du voyageur chez qui ces trois éléments sont réunis : « ***Telle est la grâce de Dieu ! Il la donne à qui Il veut. Et Dieu est le Maître de la grâce infinie !*** »[158].

158. Coran 62 : 4.

Chapitre 25
La Station du raffinement et de la correction (*al-Tahdhīb*)

Parmi les stations de «***c'est Toi que nous adorons et c'est à Toi que nous demandons de l'aide***», il y a la station du raffinement et de la correction.

C'est la fonte de la servitude dans le feu de l'épreuve, pour en éliminer toute turpitude et tromperie. L'auteur des *Manāzil* dit: «Le raffinement est l'épreuve des novices. C'est l'un des chemins de la discipline»[159]. Ce qu'il entend, c'est que cette épreuve est extrêmement dure et nécessaire pour le novice, afin qu'il entraîne et habitue son âme, jusqu'à ce qu'elle se soumette à lui.

Il poursuit: «Cette station comporte trois degrés: (**1**) Raffiner le service afin qu'il ne soit pas souillé par l'ignorance, ni contaminé par l'habitude, et pour que l'aspiration ne s'arrête pas».[160]

C'est-à-dire qu'il faut purifier la servitude et la raffiner par rapport à trois choses: la souillure de l'ignorance, la contamination de l'habitude et l'arrêt de l'aspiration du voyageur.

Lorsque l'ignorance contamine la servitude, le serviteur l'applique mal, la met dans le mauvais endroit et la dirige vers ceux qui n'en sont pas dignes. Dans cette situation, il finit par accomplir des actes qu'il croit bons, mais qui en réalité corrompent son service et son adoration. Il se met en mouvement quand il devrait être immobile et reste immobile quand il devrait se mettre en mouvement: il sépare quand il devrait rassembler et rassemble quand il devrait séparer; il s'envole quand il devrait naviguer et navigue quand il devrait s'envoler; il avance quand il devrait s'arrêter et s'arrête quand il devrait avancer, etc. Ces erreurs commises durant le service sont comparables aux mouvements de celui qui est désagréable et odieux envers les gens. Le service qui n'est pas «accompagné», en plus de la connaissance de ses règles et de ses exigences, peut conduire au contraire de ce qui était initialement attendu. Mais cela ne signifie pas pour autant que toutes les récompenses et les salaires soient perdus. Néanmoins, un tel échec conduit à rater le rang et la proximité souhaités. Aussi, les détails de cette situation ne peuvent être connus que par une connaissance particulière de Dieu ﷻ et de Son Commandement, que par un amour inconditionnel de Dieu et une connaissance de l'âme et de ses dégâts.

159. *Manāzil*, op. cit. p. 41.
160. *Ibid.*, pp. 41-42.

Quant à la contamination de l'habitude, elle se produit lorsque la servitude est mélangée à l'habitude. Cela peut aider l'aspirant, mais aussi l'induire en erreur puisqu'il pourrait penser que l'habitude est un véritable acte d'obéissance et un acte pour se rapprocher de Dieu ﷻ. C'est par exemple le cas de quelqu'un qui s'est entraîné au jeûne et qui l'a maîtrisé, de sorte que son âme s'y est habituée et qu'elle en devient dépendante. L'aspirant commence à penser que c'est un acte de pure adoration, alors qu'en réalité ce n'est qu'une habitude. Il prend conscience de cela quand il la soumet à un autre acte d'obéissance plus facile et plus avantageux et constate qu'elle ne le préfère pas, en raison de son accoutumance. À ce propos, un grand soufi a dit : « J'ai effectué un grand nombre de pèlerinages sans compter sur les moyens. Mais un jour, il m'est apparu clairement que tout cela était corrompu par mes propres désirs. Ce fut quand ma mère me demanda d'aller lui chercher un verre d'eau, et que cette demande apparut lourde à mon âme. J'ai donc réalisé que l'accoutumance de mon âme au pèlerinage était en fait un désir de mon âme, car si elle était vraiment annihilée, elle n'aurait pas trouvé difficile d'observer ce que la loi exige d'elle. »

Enfin, l'arrêt de l'aspiration dans le service est un signe de faiblesse et d'insuffisance, car le serviteur pur ne manque jamais d'aspiration durant son service. Son aspiration est supérieure à cela, car son aspiration est de satisfaire celui qu'il sert. Le serviteur pur rabaisse toujours son service et n'y prête jamais attention. Le contentement du serviteur est louable dans toutes les situations, sauf dans la servitude, car dans ce cas il s'agit d'une perte. L'amant ne se contente de rien de moins que son Bien-Aimé, et si son aspiration se limite à son service et au salaire, il la rabaisse et s'en prive.

L'auteur poursuit : (2) « Le deuxième degré est le raffinement de l'état, c'est-à-dire que le serviteur ne doit pas l'incliner vers une science, ni le soumettre à une forme, ni le tourner vers un désir. »

L'inclination de l'état à la science pourrait être de deux sortes, une louable et une blâmable. L'inclination louable se tourne vers la science et recherche son jugement, et sans elle, l'état est blâmable, incomplet, éloignant le serviteur de la Proximité de Dieu ﷻ. Chaque état qui n'est pas accompagné par la science est vulnérable aux tromperies du démon. C'est d'ailleurs ce qui a ruiné les états de nombreux maîtres et qui les a éloignés de Dieu, parce qu'ils n'avaient pas laissé la science gouverner leur conduite. Leur évitement de la science les a conduits à abandonner les réalités de la foi et les lois de l'Islam.

À ce propos, quand on a dit devant le prince des soufis, Junayd Ibn Muḥammad, que Dieu lui fasse miséricorde, que : « les gnostiques atteignent un état qui les amène à abandonner les actions de piété et d'adoration qui rapprochent de Dieu », Junayd a dit : « Ce discours est celui des gens qui ont déclaré la fin de l'obligation

des actes religieux, sous prétexte de leur haut degré de réalisation de la vérité. Pour moi, il s'agit d'une énormité. Et je considère que l'état du voleur et de l'adultère est meilleur que celui qui déclare ce genre de choses. Car ceux qui connaissent Dieu reçoivent leurs devoirs de Dieu et cherchent Son aide pour les accomplir. Si je devais vivre mille ans, je ne diminuerais jamais rien de mes actes d'adoration, sauf si j'en étais empêché.»

Il a également dit: «Toutes les voies sont fermées aux créatures, sauf pour ceux qui suivent les traces du Messager de Dieu ﷺ»; «Celui qui ne mémorise pas le Coran et qui n'écrit pas le Ḥadīth ne devrait pas être suivi dans cette affaire, car notre connaissance est solidement attachée au Livre et à la Sunna»; et: «Cette connaissance qui est la nôtre ne doit son existence et ne tient que par la Tradition orale du Messager de Dieu ﷺ.».

Le malheur qui a frappé de telles personnes est que les décisions provenant de la Science se rapportent et appellent aux œuvres, alors que les décisions provenant des états spirituels se rapportent aux dévoilements. L'homme des états spirituels reçoit des choses qui ne font pas partie du domaine de la science et s'il les pesait sur la balance de la science et selon les normes de cette dernière, il constaterait que son état est en contradiction avec la science. Il est donc contraint de faire un choix entre les deux. Celui qui réalise d'abord l'état de dévoilement et qui se tourne ensuite vers les règles de la Science recule et perd du temps. Réfléchis à cette pensée et méfie-toi de ce doute qui est en fait un poison mortel. Celui qui en est affligé se soustrait à la fois à la connaissance et à la religion, comme on enlève un cheveu de la pâte. Sache que la vraie connaissance est l'esprit de la science, et que le véritable état est l'esprit de l'action droite. Tout état qui n'est pas le résultat d'une action droite et qui n'est pas conforme à la science est comme un esprit pervers et malveillant. Nous ne nions pas que cet esprit puisse avoir des états spirituels, mais le problème est dans la qualité et la nature de ces états: lorsque l'état contredit l'une des règles de la science, cet état est soit corrompu, soit incomplet, mais jamais droit.

La science authentique et la science droite sont la balance de la connaissance et de l'état authentiques, elles sont leurs corps. Le mieux que l'on puisse faire pour expliquer les paroles de l'auteur: «le serviteur ne doit pas l'incliner vers une science», c'est que la science appelle toujours à la séparation alors que l'état appelle à l'union. Le cœur est entre ces deux mobiles et répond parfois à l'un et parfois à l'autre.

Le raffinement et la purification de l'état exigent donc que l'on réponde à l'appel de l'état et non à celui de la science. Cela ne signifie pas qu'il faut se détourner de la science et refuser de s'y soumettre. Au contraire, il faut adorer avec la science, observer ses enseignements et s'y soumettre, mais sans s'y plonger au

point de s'écarter de toute aspiration spirituelle et de son but ultime, car elle n'a de but que Dieu ﷻ et on ne doit désirer que Lui. La science est un outil et un moyen pour arriver au but, un chemin qui y conduit et un guide qui indique la voie, qu'il faut écouter et auquel il faut répondre. Le cœur du serviteur doit avoir en ligne de mire son objectif, son voyage et tous les moyens qui renforcent sa détermination à partir et se séparer de sa patrie, de ses amis et de ses parents, et tout ce qui peut l'aider dans son voyage. Il doit chercher la voie avec une dévotion singulière, ne pas se laisser distraire, et se concentrer sur sa quête, car c'est Lui qui le fait voyager, le met en mouvement et l'anime. Il ne doit pas se laisser distraire par les détails ou les états du guide, et par tout ce qui est autre que celui vers Lequel il est guidé. Voilà le sens des paroles du Shaykh al-Islam, et Dieu est Plus Savant.

Ses paroles : « ni soumettre l'état à une forme » signifient qu'aucune chose créée ne doit dominer son cœur au point de s'incliner devant elle. L'homme sujet aux états spirituels ne cherche rien de moins que le Vivant, le Pourvoyeur, et ne doit pas s'arrêter aux sites et aux formes. Quant à ses paroles : « ni le tourner vers un désir », il entend que lorsque l'état est pleinement atteint, il ne faut pas se laisser emporter par la joie, ni s'occuper de son désir ni de son plaisir, car cela n'est rien d'autre qu'un désir égoïste et des restes de son âme.

L'auteur des *Manāzil* continue : « (3) Le troisième degré est le raffinement de l'objectif, qui consiste à le purifier de l'humiliation de la contrainte, le protéger contre la maladie de la lassitude et le secourir contre les contestations de la science. »

Ce sont les trois choses qui raffinent l'objectif en le purifiant. La première consiste à le purifier de l'humiliation de la contrainte. C'est-à-dire qu'il ne doit pas conduire son âme vers Dieu ﷻ contre son gré, comme le salarié, le subordonné et celui qui est obligé. Il faut que la motivation de son cœur et que son impulsion d'aller vers Dieu soient suscitées par sa soumission volontaire, son amour et sa préférence, comme l'eau qui coule. Tel est l'état des amants véridiques : leur adoration est volontaire et elle est le fruit de l'amour et de la satisfaction. Leurs yeux sont rafraichis, leur cœur est submergé de bonheur et leur esprit est comblé de plaisir par cette adoration. Le Prophète ﷺ a dit à propos de la prière : « *La fraîcheur de mes yeux a été déposée dans la prière* »[161]. Il disait aussi à Bilāl : « *Ô Bilāl, apporte-nous du réconfort en faisant l'appel à la prière* »[162]. La fraîcheur des yeux de l'amant, son plaisir et le délice de son esprit résident dans l'obéissance à son bien-aimé, contrairement à celui qui obéit sous la contrainte et pour qui l'obéissance est un poids.

Dans sa parole : « l'humiliation de la contrainte », il y a un secret, à savoir que celui qui obéit sous la contrainte considère que sans la domination de son maître

---

161. Aḥmad, III, 128.
162. Aḥmad, V, 364.

ou la crainte de sa punition, il ne lui obéirait pas. Il supporte donc son obéissance comme le travailleur forcé qui est dominé et contraint. En revanche, l'amant considère son obéissance au Bien-Aimé comme une nourriture et un délice, un plaisir et un bonheur.

Sa parole : « le protéger contre la maladie de la lassitude » signifie le protéger contre l'épuisement de sa résolution et le refroidissement du feu de sa quête. La résolution est l'esprit du cœur et de son action, et son épuisement est une maladie. Raffiner et purifier l'objectif des causes de sa maladie nécessite d'abord de les identifier et de les éliminer. Cela consiste, pour le serviteur, à ne pas se laisser distraire par toutes les choses en plus, à éviter tout ce qui ne le concerne pas, et ne parler que de ce qu'il espère être une cause qui augmentera sa foi et son état auprès de Dieu ﷻ et à ne se lier qu'avec ceux qui l'aideront à réaliser cela. Si Dieu l'éprouve par une compagnie qui l'empêche d'atteindre cet objectif, il doit la repousser autant qu'il le peut.

Ses paroles : « le secourir contre les contestations de la science » signifient : stimuler la pensée de la pure adoration, se concentrer sur elle, se tourner vers Dieu, par elle, de tout son cœur contre les attraits de la science, réfléchir sur ses moindres détails et sur les branches de ses sujets et de ses excès. L'autre signification possible est que la science réclame du serviteur qu'il agisse par désir de la récompense et par peur de la punition. Le raffinement de l'objectif est sa purification de toute considération pour ces choses et son dépouillement. Son objectif et son adoration doivent être suscités par un amour inconditionnel et sans réserve de Dieu ﷻ.

Le serviteur ne doit pas aimer Dieu pour ce qu'Il lui donne ou parce qu'Il le protège contre ce qu'il craint ; sinon, son amour de Dieu ﷻ deviendrait un amour pour ces moyens. Le premier type d'amour est l'amour de la récompense créée, de sorte que si le serviteur atteint la récompense désirée, son amour pour Celui qui l'a récompensé faiblit. Celui qui t'aime pour une chose te tourne le dos dès qu'il l'obtient et se lasse de toi dès qu'il en assez. En revanche, l'amant véridique a peur que son amour soit intéressé, car son amour disparaîtrait dès qu'il obtiendrait ce qu'il désire. Or, l'amant véridique souhaite que son amour ne cesse jamais et il n'utilise jamais son bien-aimé comme un moyen d'atteindre un autre objectif. Au contraire, il fait en sorte que tout ce qui n'est pas son bien-aimé soit un moyen pour parvenir jusqu'à lui.

Voilà donc l'opposition à la science à laquelle les soufis ont fait allusion et qu'ils ont voulu. Certains commentateurs de cette œuvre l'ont bien exprimé, alors que d'autres se sont très mal exprimés. Son intention et sa sincérité corrigent ses lapsus. Ceux qui ne l'ont pas bien compris ont fini par le dénigrer. Mais Dieu ﷻ pardonne à tous ceux dont le seul but est la vérité et la quête de Son Agrément, car Son Pardon est vaste.

Chapitre 26
La Station de la rectitude (*al-Istiqāma*)

Parmi les stations de « ***c'est Toi que nous adorons et c'est à Toi que nous demandons de l'aide*** », il y a la station de la rectitude.

Le Très-Haut dit : « ***En vérité, ceux qui s'écrient : Notre Seigneur est Dieu ! et qui persévèrent dans la rectitude, les Anges descendent sur eux, disant : N'ayez crainte, ne vous affligez pas, mais accueillez avec joie la bonne nouvelle du Paradis qui vous a été promis*** »[163]; « ***Certes, ceux qui disent : Notre Seigneur est Dieu ! et se maintiennent dans la rectitude, ceux-là n'éprouveront ni peur, ni affliction. Ils seront les hôtes du Paradis où ils demeureront à jamais en récompense de leurs actions passées*** »[164]. Il a dit à Son Messager ﷺ : « ***Tiens-toi dans la rectitude, comme tu en as reçu l'ordre, ainsi que ceux qui, avec toi, sont retournés à Lui. Ne vous révoltez pas ! Dieu voit parfaitement ce que vous faites*** »[165]. Ce verset indique que la rectitude est le contraire de la tyrannie qui signifie franchir les limites. Le Très-Haut dit : « ***[Ô Prophète], dis : Je ne suis qu'un mortel semblable à vous. Il m'est révélé que votre Dieu n'est autre qu'un Dieu unique. Allez donc droit vers Lui et implorez Son pardon !*** »[166], « ***S'ils étaient restés droits sur la voie, Nous les aurions abreuvés d'une eau abondante pour les mettre à l'épreuve*** »[167].

Quand l'homme le plus véridique et le plus droit de cette Communauté Abū Bakr aṣ-Ṣiddīq ﷺ, a été interrogé sur la rectitude, il a dit : « C'est que vous n'associez rien à Dieu ». Il entendait s'en tenir au pur monothéisme. 'Umar Ibn al-Khaṭṭāb ﷺ, a dit à propos de la rectitude : « C'est rester droit et ferme dans le commandement et l'interdiction, et ne pas être fourbe comme un renard ».

'Uthmān Ibn 'Affān ﷺ, a dit : « Ceux qui ***persévèrent dans la rectitude*** sont ceux qui vouent leurs œuvres à Dieu ». 'Alī Ibn Abū Ṭālib et Ibn 'Abbās ﷺ, ont dit : « Ceux qui ***persévèrent dans la rectitude*** sont ceux qui remplissent leurs obligations ». Al-Ḥasan al-Baṣrī a dit : « Ceux qui « ***persévèrent dans la rectitude*** » sont ceux qui persévèrent dans le commandement de Dieu : ils agissent

---

163. Coran 41 : 30.
164. Coran 46 : 13-14.
165. Coran 11 : 112.
166. Coran 41 : 6.
167. Coran 72 : 16-17.

dans Son obéissance et évitent Sa désobéissance». Mujāhid a dit: «Ceux qui ***persévèrent dans la rectitude*** sont ceux qui sont fermes dans leur attestation qu'il n'y a de divinité que Dieu, jusqu'à ce qu'ils rencontrent Dieu». J'ai entendu le Shaykh al-Islam Ibn Taymiyya, que Dieu sanctifie son esprit, dire: «Ceux qui ***persévèrent dans la rectitude*** sont ceux qui sont droits dans leur amour et leur adoration de Dieu et qui ne penchent ni à droite ni à gauche».

Dans le *Ṣaḥīḥ* de Muslim, il est rapporté que Sufyān Ibn 'Abd Allāh ﵁, demanda: «Ô Messager de Dieu, dis-moi une parole sur l'Islam après laquelle je ne demanderai rien d'autre». Il répondit: «*Dis: J'ai foi en Dieu, puis tiens-toi droit*»[168]. Il y est également rapporté d'après Thawbān que le Prophète ﷺ a dit: «*Soyez droits! Vous ne pouvez pas tout faire au mieux, mais sachez que la meilleure œuvre est la prière. Seul le croyant protège son état de pureté rituelle*»[169]. Ce qui est exigé du serviteur, c'est la rectitude, c'est-à-dire la persévérance, de sorte que si l'on ne peut pas tout faire, on en fasse le plus possible, et que si on en fait moins, on le ressente comme un manque et une perte. Dans le *Ṣaḥīḥ* de Muslim, il est rapporté d'après Abū Hurayra ﵁ que le Prophète ﷺ a dit: «*Faites de votre mieux et essayez de vous rapprocher le plus possible. Sachez que nul d'entre vous ne sera sauvé par ses actes seuls.*» Ils dirent: «Par même toi, ô Messager de Dieu?» Il dit: «*Pas même moi, à moins que Dieu ne m'enveloppe dans Sa Miséricorde et Sa Grâce*».

Toutes les stations de la Religion sont rassemblées dans ces paroles. Il a ordonné la rectitude, c'est-à-dire la persévérance, et l'atteinte de son objectif dans ses intentions, ses paroles et ses œuvres. Il a également informé dans le *Ḥadīth* de Thawbān que les serviteurs ne pourront pas accomplir tout ce qu'ils sont tenus de faire, alors le Messager ﷺ leur a ordonné de faire de leur mieux selon leurs capacités. Comme celui qui tire sur une cible, même s'il ne peut pas atteindre le centre, il fait de son mieux pour s'en approcher le plus possible. En plus de cela, il les a informés que ni leur rectitude, ni leurs efforts pour se rapprocher ne les sauveront le Jour de la Résurrection. Personne ne devrait donc compter uniquement sur ses bonnes actions, car son salut dépend de la Miséricorde, du Pardon et de la Grâce de Dieu ﷻ. La rectitude est une notion globale qui englobe les différents aspects de la Religion. Elle consiste à se tenir droit devant Dieu ﷻ avec sincérité et loyauté. La rectitude s'applique aux mots, aux actes, aux états intérieurs et aux intentions. Cela signifie que la rectitude dans tout cela est pour Dieu, par Dieu et sur ordre de Dieu ﷻ. Un gnostique a dit: «Sois un homme de rectitude et non un chercheur de prodiges. Ton âme bouge à la recherche de prodiges et ton Seigneur n'exige de toi que de la rectitude.»

---

168. Muslim, 38.
169. Aḥmad, V, 277.

L'auteur des *Manāzil* dit : « Le Très-Haut dit : « ***Allez donc droit vers Lui et implorez Son pardon !*** »[170]. *Lui*, ici, est une allusion à la source de la Singularité. »[171].

L'auteur entend que Dieu ﷻ les guide pour contempler Sa Singularité et pour qu'ils ne voient rien d'autre que Lui. Sa Singularité est de deux types : une singularité dans la science, la connaissance et la contemplation, et une singularité dans la quête et l'intention. Ce sont deux aspects du monothéisme. Dans ses paroles « la source de la Singularité », il y a une allusion à l'état d'union et à Son Unité, qui, selon l'auteur, est au-dessus de la science et de la Connaissance, car la séparation peut coexister avec la science de l'union, mais l'état ne peut pas coexister avec la séparation.

Anṣārī dit : « La rectitude est l'esprit qui donne vie aux états, tout comme l'esprit vivifie les actes des gens du commun. C'est une barrière entre la plaine de la séparation et la montagne de l'union. » Il compare la rectitude de l'état à l'esprit du corps, et tout comme le corps meurt lorsqu'il est dépourvu d'âme, l'état se corrompt lorsqu'il est privé de rectitude. Et comme la vie des états dépend d'elle, l'augmentation des actes des ascètes, leur croissance et leur pureté dépendent aussi de la rectitude.

Quant au fait que c'est « une barrière entre la plaine de la séparation et la montagne de l'union », il faut savoir que la « barrière » est un obstacle entre deux choses différentes et que le mot « plaine », à savoir un endroit bas de la terre, est utilisé ici comme une métaphore de l'état de séparation, car elle empêche de voir ce que peut voir celui qui est sur une éminence ; tout comme celui qui est dans l'état de séparation est incapable de voir ce que peut voir celui qui est dans l'état d'union. De plus, l'état du premier est inférieur à celui du second. L'état de celui qui est en état d'union est supérieur à celui qui est en état de séparation. En effet, l'auteur a comparé celui qui est en état d'union à l'état de celui qui se trouve sur une éminence, parce que son point de vue est élevé et le lieu où il se trouve lui permet de voir ce qui est proche et ce qui est loin. Ainsi, des réalités cachées sont dévoilées à celui qui est en état d'union, mais non à celui qui est en état de séparation.

Par conséquent, le fait que la rectitude soit une barrière signifie qu'au début, le voyageur est dans un état de séparation et qu'il se dirige ensuite vers les sommets de l'union, et qu'il doit rester droit et résolu durant son cheminement. Sa rectitude est la barrière entre la séparation où il se trouvait et l'union à laquelle il aspire et vers laquelle il se dirige. C'est aussi le cas pour la séparation d'un habitant de sa

170. Coran 41 : 6.
171. *Manāzil*, op. cit. p. 42.

terre d'origine et de ses nombreuses distractions : lorsqu'il se résout à entreprendre son voyage, puis qu'il part, quitte sa terre et poursuit sa route, son voyage devient ainsi la barrière entre sa terre d'origine et le pays vers lequel il se dirige et où il compte arriver.

Anṣārī poursuit : « Il existe trois degrés de rectitude. (1) La rectitude dans la lutte contre la modération, sans transgresser la forme de la science ni franchir les limites de la sincérité, ni s'opposer à la voie de la *Sunna*. »

Ce degré comprend six éléments : l'acte et l'effort pour l'accomplir, à savoir la persévérance ; la modération, à savoir l'évitement des excès, dans un sens comme dans l'autre : c'est à dire éviter d'accabler son âme ou de la négliger complètement ; s'arrêter aux formes prescrites par la science plutôt qu'aux revendications de l'état ; distinguer clairement Dieu ﷻ dans son intention, ce qui signifie faire preuve de sincérité entière ; et enfin, exécuter les actes conformément à l'ordre, c'est-à-dire suivre la *Sunna*. C'est par ces six éléments que la rectitude est atteinte dans ce degré. Échouer à en réaliser un conduit à un échec complet ou partiel.

Les Prédécesseurs mentionnaient fréquemment ces deux principes, à savoir la modération dans les œuvres et l'attachement à la *Sunna*, car le démon flaire et renifle le cœur du serviteur, et s'il y voit la plus subtile ouverture à l'hérésie et une opposition à la *Sunna*, il fait perdre l'emprise de la *Sunna* sur lui ; alors que s'il flaire dans son cœur une dévotion et une adhésion totale à la *Sunna*, il échoue dans sa tentative de faire abandonner la *Sunna* au serviteur, mais il l'incite à faire plus d'efforts, à être impitoyable envers son âme et à dépasser les limites. Il lui dit : « C'est mieux pour toi ; ce sont des actes d'obéissance. Plus tu fourniras des efforts, et plus vite tu atteindras la perfection. Ne sois pas négligent ni paresseux ... ». Il continue de harceler le serviteur jusqu'à ce qu'il franchisse les limites et abandonne la modération.

C'est l'état des *Kharijites* qui méprisent les prières, le jeûne et la récitation des gens de la rectitude. Les deux extrêmes conduisent à l'abandon de la *Sunna* et à l'innovation, l'une à l'innovation par la négligence et la perte, et l'autre à l'innovation par la transgression et l'excès. Un prédécesseur a dit : « Pour chaque commandement de Dieu, le diable a deux incitations : l'une à la négligence et l'autre à la transgression, et peu lui importe laquelle des deux l'emportera. »

Le Messager de Dieu ﷺ a dit à Abd Allāh Ibn 'Amr Ibn al-'Āṣ ‹رضي الله عنه›, lorsqu'il lui enseigna la modération : « *Ô 'Abd Allāh, chaque acte a un pic et chaque pic a un creux : celui dont le creux est une sunna connaîtra le succès, et celui dont le creux est une innovation essuiera un échec.* » Tout le bien est dans l'effort modéré et dans la sincérité accompagnée de la conformité à la *Sunna*. Un compagnon a dit : « La modération dans le droit chemin et une pratique traditionnelle valent mieux que l'effort acharné contre le

droit chemin. Veillez à ce que vos actions soient conformes à la voie des Prophètes, que la paix soit sur eux». L'ostentation ainsi que la négligence et l'abattement détournent de la voie de la rectitude.

Anṣārī dit : «(**2**) Le deuxième degré est la rectitude des états, c'est-à-dire la contemplation de la vérité, mais non par acquisition, le rejet de toute prétention mais non par la connaissance, et subsister avec la lumière de l'éveil mais non par prudence»[172]. C'est-à-dire que la rectitude de l'état est atteinte par ces trois choses.

Quant à «la contemplation de la vérité», il convient de noter qu'il y a deux types de réalité : la «vérité existentielle» (*al-ḥaqīqa al-kawniyya*) et la «vérité religieuse révélée» (*al-ḥaqīqa al-dīniyya*). Les deux sont réunies en une troisième, qui est la source et l'origine des deux autres, ainsi que leur but ultime. Ce que la plupart des maîtres postérieurs du soufisme entendent par «vérité», c'est la «vérité existentielle» et sa contemplation consiste à contempler la Singularité du Seigneur dans l'acte, et que tout ce qui est autre que Lui n'est rien d'autre qu'un site ou un objet de Son commandement, comme un canal qui n'est que le site d'écoulement de l'eau. Pour eux, le but ultime des voyageurs est d'être témoin de cette vérité et de son annihilation. Certains d'entre eux contemplent la vérité de l'éternité sans commencement et de l'éternité sans fin, la dissolution et la disparition des accidents dans les replis de l'éternité. Ils les voient inexistants et contemplent l'existence exclusive de leur véritable Existenciateur. Pour eux tous les autres existants ne sont rien d'autre que des formes et des ombres. Les premiers voient la Singularité de Dieu dans les actes et les seconds voient Sa Singularité dans l'existence.

Quant à la perspective de celui qui contemple la «vérité religieuse révélée», elle appartient à un autre domaine. Il est témoin de l'ordre et de l'interdiction, de la récompense et de la punition, de l'alliance avec Dieu ﷻ et du désaveu des ennemis de Dieu, et de la différence entre ce qu'Il aime et agrée et ce qu'il n'aime pas et déteste. Cette personne est dans la station de la deuxième distinction (*farq*), sans laquelle le serviteur ne peut pas atteindre le degré de l'Islam et encore moins le degré de la perfection. Celui qui nie cette distinction est étranger à l'Islam. Junayd avait l'habitude de mettre en garde ses disciples contre cela en leur disant : «Vous devez vous conformer à la deuxième distinction». Celle-ci a été nommée «deuxième» parce que la première distinction est la distinction en vertu de la nature et de l'âme, alors que la deuxième est la distinction en vertu du Commandement. L'union est aussi de deux sortes : la première est celle des gens de la rectitude et du *Tawḥīd*, alors que la seconde est celle des hérétiques et des athées.

À ce sujet, il existe trois catégories de personnes. L'homme de «la distinction sans union» : c'est celui qui est blâmable, incomplet et qui échoue ; L'homme de

---

172. *Manāzil*, op. cit. p. 43.

« l'union sans la distinction », à savoir les hérétiques et les athées ; L'homme de « l'union et de la distinction » : c'est celui qui contemple la séparation dans l'union et de la multiplicité dans l'Unicité. C'est le monothéiste inébranlable et perspicace, le détenteur de la troisième réalité, celle qui unit à la fois la « vérité existentielle » et la « vérité religieuse révélée ». La contemplation de cette réalité globale est l'essence de la rectitude.

Quant à la contemplation de la « vérité existentielle » ou éternelle, et de l'annihilation en elle, c'est une chose commune aux croyants et aux mécréants, car le mécréant croit en la Prédestination et au Décret de Dieu ﷻ, ainsi qu'en l'éternité sans commencement et l'éternité sans fin. S'il se noie dans sa contemplation et qu'il s'annihile en elle, il est témoin de la vérité. La parole de l'auteur : « sans acquisition », signifie que le voyageur se rend compte, à l'occasion de cette contemplation de la vérité, qu'elle n'est pas acquise, car l'acquisition est un acte de l'âme, alors que la vérité ne peut pas être atteinte si l'âme subsiste. Certes, la vérité est unique, singulière et lumineuse, et à moins que les ténèbres de l'âme et la pensée de son acquisition ne soient effacées, on ne peut en être témoin.

Quant au « rejet de toute prétention, mais non par la connaissance », il s'agit ici de la « prétention » de relier l'état et d'autres choses à ton âme et à ta quiddité. Or la rectitude n'est valable qu'en abandonnant cette prétention, qu'elle soit vraie ou fausse ; car même une affirmation vraie assombrit la lumière de la connaissance, alors que dire d'une affirmation fausse ?

Quant à la parole : « mais non par la connaissance », cela signifie que le rejet de la prétention ne doit pas être la simple connaissance de l'invalidité de la prétention et de son opposition à la rectitude, mais le serviteur doit la rejeter au motif que la science interdit la prétention. Par ailleurs, y renoncer par la simple connaissance de son invalidité serait un renoncement apparent et non réel, ou un renoncement verbal tout en la gardant dans son état. C'est dire que le serviteur ne doit pas renoncer à la prétention simplement par courtoisie ou humilité, mais réellement, et dans son état. C'est seulement quand il prend vraiment conscience qu'il n'a aucun pouvoir – conformément à la Parole divine : « ***Tu n'as aucune part dans l'Ordre*** »[173] – qu'il rejette alors vraiment la prétention, par rapport à la contemplation, la réalité et l'état.

Quant à « subsister avec la lumière de l'éveil », il s'agit là de l'éveil permanent et cela signifie que sa lumière ne doit pas être éteinte par les ténèbres de la distraction. Le serviteur doit être constamment vigilant et considérer qu'il est comme un fou qui est ravi à sa propre personne, par mesure de protection de son Seigneur, et non que cela s'est produit par sa propre protection et prudence. Il y a donc ici

173. Coran 3 : 128

trois éléments : l'éveil, sa permanence et la contemplation que sa source est Dieu et non le serviteur. La raison pour laquelle ta lumière de l'éveil persiste n'est pas que tu l'as gardée, mais que Dieu ﷻ l'a gardée pour toi. C'est comme si le Shaykh suggérait que ce degré de rectitude n'est pas acquis, mais est un pur don, car il a dit à propos du premier [degré] : « la rectitude dans la lutte », alors qu'à propos du deuxième, il a dit que la rectitude de l'état spirituel n'est ni acquise, ni gardée [par le serviteur].

Mais on est en droit de répliquer qu'il est possible d'atteindre ce degré par l'acquisition des causes qui conduisent le serviteur à cette station. En fait, ce qui est nié dans cette station, c'est la contemplation de cette acquisition et l'idée que le serviteur a atteint cela de lui-même. Nier l'acquisition est une chose, et rejeter sa contemplation en est une autre. Nous reviendrons plus en détails dans le chapitre suivant sur cette question, si Dieu le veut.

Anṣārī dit : « **(3)** Le troisième degré est la rectitude par le renoncement à la contemplation de la rectitude, par l'absence par rapport au désir de rectitude, par la contemplation de sa promulgation par la Vérité et la contemplation que c'est Lui qui t'installe dans cette station par Son Nom [*Al-Qayyūm*]. »

Cette rectitude signifie perdre conscience de sa contemplation par l'Objet contemplé ; ainsi, le voyageur s'absente par l'Objet contemplé et visé, par rapport à la vision de sa rectitude dans sa quête, car la contemplation de la rectitude le voile de la réalité de ce dont il est témoin. Être absent par rapport au désir de rectitude signifie s'en absenter, tout en étant présent à la Vérité qui l'a fait naître ainsi que sa droiture. C'est quand le voyageur contemple que Dieu ﷻ est la seule source de sa subsistance et de sa droiture, et que sa rectitude et sa position dépendent exclusivement de Dieu ﷻ et non de lui-même ou de sa quête, qu'il s'absente avec cette réalisation par rapport à son désir de rectitude. Cela fait partie des exigences de la contemplation de Son nom *Al-Qayyūm*, qui signifie « Celui qui subsiste par Lui-même », qui n'a besoin de personne et par qui toutes les choses subsistent. Tout ce qui est autre que Lui a besoin de Lui par essence, mais son besoin de Lui n'est pas contingent comme le prétendent les gens de théologie spéculative, ni possible comme le prétendent les philosophes, mais son besoin de Lui est essentiel, et ce qui est essentiel n'a pas besoin de preuve. Il est vrai que la contingence et la possibilité sont deux signes du besoin, mais on ne s'appuie sur elles que pour la définition et pas en tant que causes effectives. Et Dieu est Plus Savant.

Chapitre 27
La Station de la confiance en Dieu (*at-Tawakkul*)

Parmi les stations de « ***c'est Toi que nous adorons et c'est à Toi que nous demandons de l'aide*** », il y a la station de la confiance en Dieu ﷻ.

Le Très-Haut dit : « ***Et c'est sur Dieu que vous devez compter si vous êtes croyants*** »[174], « ***et c'est sur Dieu seul que les croyants doivent compter*** »[175], « ***Quiconque s'en remet à Dieu, Il lui suffit*** »[176]. Il rapporte à propos de Ses amis qu'ils déclarent : « ***Seigneur ! Nous nous en remettons à Toi ! Nous revenons à Toi ! Vers Toi sera le retour !*** »[177].

Il a dit à Son Messager : « ***Dis : C'est Lui, le Tout Miséricordieux. Nous croyons en Lui et c'est en Lui que nous plaçons notre confiance*** »[178], « ***Mets ta confiance en Dieu. Tu es, certes, dans la pure Vérité*** »[179], « ***Écarte-toi d'eux et place ta confiance en Dieu ! Dieu suffit comme protecteur*** »[180], « ***Et fais confiance au Vivant, Celui qui ne meurt jamais, et exalte Sa louange*** »[181], « ***Consulte-les sur la conduite des affaires. Et lorsque tu as pris une décision, place ta confiance en Dieu. Dieu aime ceux qui mettent leur confiance en Lui*** »[182]. Il rapporte que Ses Messagers et Ses Prophètes ont dit : « ***Comment ne nous en remettrions-nous pas à Dieu alors qu'Il nous a guidés sur nos chemins ?*** »[183].

Il dit à propos des Compagnons de Son Prophète : « ***Il en est à qui l'on est venu dire : Les gens se sont unis contre vous, redoutez-les ! Et leur foi n'a fait qu'augmenter. Ils ont répondu : Dieu nous suffit ! Quel excellent Protecteur !*** »[184]. Il dit aussi : « ***Certes, les vrais croyants sont ceux dont les cœurs frémissent lorsque le Nom de Dieu est mentionné, ceux dont***

---

174. Coran 5 : 23.
175. Coran 9 : 51.
176. Coran 65 : 3.
177. Coran 60 : 4.
178. Coran 67 : 29.
179. Coran 27 : 79.
180. Coran 4 : 81.
181. Coran 25 : 58.
182. Coran 3 : 159.
183. Coran 14 : 12.
184. Coran 3 : 173.

la foi augmente lorsque l'on leur récite Ses versets, et ceux qui s'en remettent à leur Seigneur »[185].

Dans les deux *Ṣaḥīḥ* [d'Al-Bukhārī et de Muslim], à propos des soixante-dix mille qui entreront au Paradis sans devoir rendre des comptes, il est dit : « *Ce sont ceux qui ne pratiquent pas la Ruqya (exorcisme), ceux qui ne croient pas aux mauvais augures et qui placent entièrement leur confiance en leur Seigneur.* »

Dans le *Ṣaḥīḥ* d'Al-Bukhārī, il est rapporté qu'Ibn 'Abbās ﷺ, a dit : « ***Dieu nous suffit, et Il est le meilleur protecteur*** sont les paroles qu'Abraham ﷺ a dites lorsqu'il a été jeté dans le feu ; ce sont aussi les paroles que Muḥammad ﷺ a dites quand ils lui ont dit : ... ***Les gens se sont unis contre vous, redoutez-les ! Et leur foi n'a fait qu'augmenter. Ils ont répondu : Dieu nous suffit ! Quel excellent Protecteur !*** ».

Dans les deux *Ṣaḥīḥ*, il est également rapporté que le Messager de Dieu ﷺ a dit : « *Mon Dieu, c'est à Toi que je me soumets, c'est en Toi que je crois, à Toi que je m'en remets (en qui je place ma confiance), à Toi que je me repens et en Ton Nom que je dispute ! Ô Allah ! Je me réfugie auprès de Ta puissance, il n'y a aucune divinité – digne d'adoration – en dehors de Toi, afin que Tu ne m'égares pas ! Tu es le Vivant, Celui qui ne meurt pas, alors que les djinns et les hommes, eux, meurent.* »

At-Tirmidhī a rapporté d'après 'Umar ﷺ, que le Prophète ﷺ a dit : « *Si vous placiez votre confiance en Dieu comme il se doit, Il vous donnerait certes votre subsistance comme Il la donne à l'oiseau qui part le matin le ventre vide et revient le soir le ventre plein* »[186]. Dans les *Sunan*, il est rapporté d'après Anas ﷺ, que le Messager de Dieu ﷺ a dit : « *Quand un homme sort de sa maison et dit : Au nom de Dieu, je place ma confiance en de Dieu, il n'y a ni force ni puissance en dehors de Dieu, il lui sera dit ce qui suit à ce moment-là : Tu es guidé, défendu et protégé. Les démons s'éloigneront de lui et un autre diable dira : Comment faire face à un homme qui a été guidé, défendu et protégé ?* »[187].

La confiance en Dieu ﷻ est la moitié de la Religion et l'autre moitié est le repentir ; car la Religion est une recherche de l'aide et une adoration. La confiance en Dieu est la recherche de l'aide et le retour à Dieu ﷻ est l'adoration. La station de la confiance en Dieu ﷻ est l'une des stations les plus vastes et les plus complètes, celle qui est visitée et remplie en permanence en raison de sa large pertinence, de sa portée générale et des besoins abondants des mondes : les croyants et les mécréants, les purs et les impurs, les oiseaux, les animaux sauvages et les animaux domestiques. Les habitants des cieux et de la terre, ceux qui sont moralement responsables comme ceux qui ne le sont pas, se trouvent tous dans

185. Coran 8 : 2.
186. At-Tirmidhī, *Sunan*, 2344.
187. At-Tirmidhī, 3426 ; Abū Dāwud, 5095.

cette station, même si la nature de leur confiance diffère. Les amis de Dieu et Ses élus placent leur confiance en Lui pour la foi, pour soutenir Sa Religion, pour élever Son étendard, pour lutter contre Ses ennemis, pour tout ce qu'Il approuve et aime, et pour l'accomplissement de Ses Commandements.

Puis il y a les autres, comme les gens de moindre degré, qui placent leur confiance en Dieu ﷻ et non en les autres pour se corriger et protéger leur état vis-à-vis de Lui. À côté d'eux se trouvent ceux qui placent leur confiance en Lui pour les bienfaits bien connus qu'ils reçoivent, tels que la nourriture, la sécurité, la victoire contre l'ennemi, ou ce qui concerne la femme ou les enfants, etc. On trouve même ceux qui placent leur confiance en Lui pour réaliser des péchés et des turpitudes. En général, ceux qui désirent ces choses ne les atteignent pas par la recherche de l'aide de Dieu et leur confiance en Lui. Paradoxalement, leur confiance en Dieu ﷻ peut être plus forte que celle de nombreuses personnes obéissantes, et c'est pour cette raison qu'ils se jettent dans des situations périlleuses et destructrices, en espérant que Dieu les protégera et les fera réussir dans leurs quêtes.

La meilleure confiance en Dieu ﷻ est celle que l'on a par rapport aux obligations, j'entends celles envers la Vérité, celles envers les créatures et celles envers soi-même. La plus globale et la plus bénéfique est la confiance dans la réalisation de changements par rapport au monde extérieur, à savoir rechercher des avantages religieux ou repousser des dommages religieux. C'est la confiance des Prophètes dans l'établissement de la Religion et la lutte contre la corruption sur Terre. C'est aussi la confiance de leurs héritiers.

Par rapport à la confiance, les gens diffèrent en fonction de leurs ambitions et de leurs objectifs : il y a celui qui compte sur Dieu ﷻ pour obtenir le pouvoir et celui qui compte sur Lui pour avoir simplement de quoi se nourrir. Quand la confiance en Dieu ﷻ est sincère, l'individu atteint sans aucun doute son objectif. Si l'objet désiré par l'individu est agréé par Dieu ﷻ, son résultat sera louable. D'autre part, s'il s'agit d'une chose désapprouvée par Dieu, le résultat final sera nuisible. Si l'objet est permis, l'individu obtient la récompense de la confiance mais non l'objet espéré, s'il n'utilise pas cet objet pour son obéissance à Dieu ﷻ. Et Dieu est Plus Savant.

Définition et degrés du *Tawakkul*

Nous allons maintenant mentionner les significations de la confiance en Dieu ﷻ, ses degrés et ce qui a été dit à son sujet. L'Imam Aḥmad ﵀ a dit : « La confiance est une action du cœur », ce qui signifie que c'est une action effectuée par le cœur, et non un mouvement de la langue ou des membres. Elle n'appartient pas non plus

à la catégorie des connaissances et des perceptions. Certains la considèrent comme appartenant à la catégorie de la connaissance et disent : « C'est la connaissance du cœur que Dieu suffit au serviteur ». D'autres disent que c'est la quiétude et l'extinction du feu dans le cœur. Pour eux, la confiance en Dieu ﷻ signifie que le cœur se jette devant le Seigneur comme le cadavre est disposé devant le laveur qui peut le tourner et le retourner comme il veut. C'est donc le renoncement à son choix et l'abandon aux Décrets divins.

Sahl al-Turstarī a dit : « La confiance, c'est s'abandonner à Dieu et à tout ce qu'Il veut ». D'autres maîtres l'expliquent par la satisfaction et disent : « La confiance est la satisfaction pour le Décret de Dieu ». Bishr al-Ḥāfī, que Dieu lui fasse miséricorde, a dit : « Il en est certains qui déclarent qu'ils ont placé leur confiance en Dieu, mais ils mentent, car s'ils s'en étaient vraiment remis à Dieu, ils seraient satisfaits de tout ce que Dieu fait. »

On demanda à Yaḥyā Ibn Mu'ādh : « Quand l'homme atteint-il la station de la confiance en Dieu ? » Il répondit : « Quand il est satisfait de Dieu en tant que Garant de ses affaires. » D'autres l'expliquent par la totale confiance, sérénité et immobilité en Dieu. Ibn 'Aṭā a dit : « La confiance en Dieu, c'est que tu ne sois pas perturbé par les moyens malgré ton besoin cruel d'eux, et que ta confiance en Lui ne cesse pas malgré ta possession [de ces moyens]. »

Dhū an-Nūn a dit : « C'est renoncer à gouverner ton âme et se déshabiller du pouvoir et de la force. La confiance du serviteur est renforcée lorsqu'il sait que la Vérité connaît et voit l'état dans lequel il se trouve. »

Les maîtres ont également dit : « La confiance en Dieu, c'est être attaché à Dieu en toute circonstance » ; « La confiance, c'est quand les situations de grande difficulté se présentent et que tu ne te tournes que vers Celui qui suffit à toutes choses » ; « C'est la négation des doutes et la remise de toutes ses affaires au Roi des rois ». Dhū an-Nūn a également dit : « C'est la négation de tous les maîtres et la coupure des causes. » Par « coupure », il entend leur élimination du cœur.

D'autres considèrent la confiance en Dieu ﷻ comme la combinaison de deux ou de plusieurs de ces attributs. Abū Sa'īd al-Kharrāz, que Dieu lui fasse miséricorde, a dit : « La confiance est une perturbation sans immobilité, et une immobilité sans perturbation ». Il veut dire que c'est le mouvement intérieur et extérieur de l'esprit par rapport aux causes, et la sérénité et l'immobilité vis-à-vis de l'Agent des causes, de sorte que le cœur n'est jamais perturbé et que les mouvements de son corps ne cessent de mobiliser les causes qui conduisent à Son Agrément.

Abū Turāb an-Nakhshabī a dit : « La confiance, c'est jeter son corps dans l'adoration, attacher son cœur à la Seigneurie et être serein par rapport à la suffisance. Ainsi, si le serviteur reçoit, il remercie et s'il est privé, il est patient ».

Pour lui, la confiance est composée de cinq éléments : l'accomplissement des mouvements de l'adoration, l'attachement du cœur à la gouvernance du Seigneur, la sérénité par rapport au Décret divin et à la Prédestination, la tranquillité par rapport à la suffisance, la gratitude quand on reçoit et la patience quand on est privé.

Abū Ya'qūb an-Nahrajūrī a dit : « La véritable et pleine confiance en Dieu est celle qu'Ibrâhîm ﷺ l'ami de Dieu, a exprimé [lorsque Jibril ﷺ lui demanda s'il avait besoin d'aide quand il fut jeté dans le feu de Nemrod] en disant : Quant à ton aide, non ! Car son âme s'était absentée en Dieu et il ne voyait personne d'autre que Dieu ». Néanmoins, les soufis ont convenu que la confiance n'empêche pas d'utiliser les moyens et qu'elle n'est vraiment possible qu'en les employant, sans quoi cela conduirait à l'inaction et à une confiance corrompue.

Sahl Ibn 'Abd Allāh ﷺ, a dit : « Celui qui dénigre le mouvement dénigre la *Sunna*, et celui qui dénigre la confiance dénigre la foi ». La confiance en Dieu ﷻ était l'état du Prophète ﷺ et l'acquisition des moyens était la norme qu'il suivait. Celui qui suit son exemple en ce qui concerne l'état ne doit pas abandonner sa *Sunna*. C'est ce qu'entendait Abū Sa'īd al-Kharrāz quand il a dit : « La confiance est une perturbation sans immobilité, et une immobilité sans perturbation ». Les paroles de Sahl sont plus claires et plus nobles. Un autre maître a dit : « La confiance consiste à rompre les liens avec tout ce qui est autre que Dieu ».

Interrogé sur la confiance, Sahl a également dit : « Cela signifie un cœur qui vit avec Dieu sans aucun autre attachement ». D'autres maîtres ont dit : « La confiance consiste à se séparer des attachements et à se lier aux réalités » ; « La confiance, c'est que l'augmentation ou la diminution des biens t'indiffèrent ». Ils ont dit aussi ; « C'est renoncer à toute cause qui te conduit à l'Agent, en sorte que ce soit Lui qui t'y conduise ». Ceci est vrai d'une part et faux d'autre part, car renoncer aux moyens qui ont été religieusement commandés est un défaut de confiance : il se peut que Dieu ﷻ utilise les moyens pour relier le serviteur à son objet. Quant au renoncement aux moyens permis, il ne peut être louable que si c'est pour s'approprier des moyens préférables, sinon non. Un maître a dit : « La confiance, c'est plonger l'âme dans la servitude et la sortir de la seigneurie ». C'est-à-dire s'abandonner à l'Ordre et se libérer par le Seigneur de sa propre force et de son propre pouvoir.

Ils ont dit aussi : « La confiance, c'est se soumettre au Commandement et au Décret du Seigneur » ; « C'est Lui confier ses affaires dans chaque état ». Certains d'entre eux ont déclaré que la confiance est le début, la reddition est le milieu et la délégation de ses pouvoirs est la fin. Abū 'Alī ad-Daqqāq a dit : « Il y a trois degrés de confiance : le premier est de s'en remettre à Dieu, le deuxième est de se rendre à Lui et le troisième est la délégation de ses pouvoirs à Lui. Le confiant s'appuie sur

Sa promesse, celui qui se rend s'appuie sur Sa connaissance, et celui qui délègue est satisfait de Son Jugement. Ainsi, la confiance est le début, la reddition est le milieu et la délégation de ses pouvoirs est la fin. La confiance est la qualité des croyants, la reddition celle des alliés et la délégation celle des vrais monothéistes. La confiance est donc la qualité des gens du commun, la reddition celle de l'élite et la délégation celle de l'élite de l'élite. La confiance est l'attribut des Prophètes, la reddition est l'attribut d'Ibrâhîm et la délégation est l'attribut de notre Prophète Muḥammad ﷺ». Ce sont les propos d'ad-Daqqāq.

La signification de cette confiance, revient à s'appuyer sur le Garant. Le serviteur peut s'appuyer sur le Garant tout en hésitant, en maintenant sa propre volonté et en gardant une certaine perplexité. Quand l'individu s'en remet complètement à Lui, tout cela disparaît et il est pleinement satisfait de ce que le Garant fera. L'état du délégant dépasse cela, car c'est quelqu'un qui cherche et qui aspire à son Garant et qui Le supplie de s'occuper de ses affaires : il s'agit donc de choix, de reddition et de confiance. Ainsi, la confiance s'intègre dans l'abandon, et tous deux s'intègrent dans l'acte de délégation. Et Dieu est Plus Savant.

❁ Le premier degré

En réalité, la confiance en Dieu ﷻ est un état composé de plusieurs autres, sans lesquels sa réalité n'est pas complète. Chaque maître a souligné une, deux ou plusieurs de ces éléments. Le premier élément est la connaissance du Seigneur et de Ses Attributs tels que Sa Puissance, Son Autonomie, Sa Suffisance par Lui-même et l'aboutissement de toutes les affaires à Sa Connaissance et leur origine à partir de Sa Volonté et de Sa Puissance. Cette connaissance est le premier degré lorsque le serviteur pose le pied dans la station de la confiance. Notre Shaykh Ibn Taymiyya, que Dieu soit satisfait de lui, a dit : « C'est pour cette raison que l'on ne peut pas concevoir ni imaginer la confiance chez le philosophe, ni chez les *Qadarites* qui soutiennent qu'il est possible qu'une chose que Dieu n'a pas voulu se produise dans Son Royaume, ni chez les *Jahmites* qui rejettent tous les Attributs du Seigneur. La confiance ne peut être atteinte que par les affirmateurs des Attributs divins. Quelle confiance peut-on imaginer chez quelqu'un qui croit que Dieu ne connaît pas les détails du monde, qu'Il n'agit pas de Son propre chef, qu'Il n'est pas doté de Volonté ni d'Attributs ? ... Plus l'individu connaît Dieu et Ses Attributs et plus sa confiance en Lui sera solide et forte. »

❁ Le deuxième degré

C'est l'affirmation des moyens et des causes. Celui qui les nie, sa confiance est compromise. C'est exactement le contraire de ce qui apparaît aux naïfs, à savoir que l'affirmation des moyens compromet la confiance et que leur négation la

perfectionne. Sache que les négateurs des causes ne peuvent pas du tout atteindre la confiance, car celle-ci est le moyen le plus puissant pour atteindre ce que l'on cherche. Il en va ainsi de la supplication, dont Dieu ﷻ a fait une cause pour la réalisation de ce qui est demandé. [Les maîtres disent que] si le serviteur croit que sa confiance n'est pas une cause et que sa supplication n'est pas un moyen pour obtenir la chose – sachant que ce l'on cherche par la confiance est ce que l'on espère obtenir – et si le serviteur pense que ce qui est prédestiné se produira qu'il soit confiant ou pas et qu'il supplie ou pas, cela signifie qu'il abandonne la confiance. Ils précisent en outre que la confiance et la supplication sont de purs actes d'adoration, et que sans cela, ils n'auraient aucun avantage. Que si le serviteur abandonnait la confiance et la supplication, il ne manquerait rien de ce qui a été prédestiné pour lui. Les extrémistes parmi eux soutiennent même que le fait de prier pour l'absolution des erreurs et des omissions est inutile, car cela aussi est garanti.

J'ai vu dans un ouvrage de l'un de ces extrémistes qu'il interdisait l'invocation dans ce but, et qu'il ne la permettait qu'en tant que récitation rituelle, mais non en tant qu'invocation. Pour lui, une telle invocation constituerait un doute par rapport à l'apparition de la chose invoquée, car l'invocateur est dans un état entre la peur, l'espoir et le doute, par rapport à l'apparition de la chose invoquée. Pour lui, cela reviendrait à douter de l'annonce de Dieu ﷻ. Considère donc les choses graves auxquelles mène la négation de la causalité ! Cela conduit à interdire les invocations et les demandes prescrites par Dieu à Ses serviteurs et Ses alliés, et qui, depuis l'époque du Prophète ﷺ, sont faites par les Musulmans dans diverses circonstances.

La réponse à cette fausse conjecture consiste à dire : il existe une troisième alternative que vous n'avez pas mentionnée, à savoir ce qui se produit. C'est-à-dire que l'occurrence d'une chose est décrétée lors de l'occurrence de sa cause, telle que la confiance et la prière, faisant ainsi de la prière et de la confiance deux causes pour obtenir ce qui est désiré (et dont Dieu a décrété l'occurrence si le serviteur assure les causes). S'il ne parvient pas à assurer la cause, l'effet sera impossible. Par exemple, Dieu a décrété qu'un enfant naît lorsque l'homme a un rapport sexuel, et si l'homme n'en a pas, l'enfant n'est pas créé. Il a également décrété que la satiété est atteinte lorsque l'homme mange et boit, et s'il ne le fait pas, il aura faim et soif. Il a décrété que le pèlerinage et l'arrivée à La Mecque se produisent lorsque l'homme voyage et marche vers elle, et s'il reste assis chez lui, il n'arrivera jamais à La Mecque. Il a décrété que l'homme entrera au Paradis s'il se soumet à Lui et accomplit de bonnes actions, et s'il renonce à se soumettre à Lui et aux bonnes actions, il ne pourra jamais y entrer. Il a décrété que la nourriture est cuite en

allumant le feu en dessous, et que les plantes poussent quand on laboure la terre et que l'on y sème des graines, et si on ne le fait pas, on ne récoltera que des échecs.

Considère ce que soutiennent les négateurs de la causalité, à savoir qu'il faut renoncer à tous les moyens en disant: « S'Il a été décrété et prédestiné depuis l'éternité que j'aurai un enfant, ou que je serai rassasié, ou que j'accomplirai le Hajj, etc., cela se produira inéluctablement, que j'agisse ou pas, que je me marie ou pas, que je voyage ou que je reste assis à la maison. » Peut-on dire qu'une telle personne est saine d'esprit? Les bêtes ne seraient-elles pas plus intelligentes qu'elle? Même la bête recourt au moyen par inspiration divine. La confiance en Dieu ﷻ est donc le meilleur moyen d'atteindre ses objectifs et de repousser les dommages, et quiconque rejette la causalité ne peut pas atteindre la confiance. Cela étant, la confiance parfaite consiste à ne pas compter uniquement sur les moyens, et couper le rattachement du cœur à eux, de sorte que l'état du cœur subsiste par Dieu et non par eux, même si le corps subsiste par eux. Les moyens sont le siège de la Sagesse, de l'Ordre et de la Religion de Dieu ﷻ, tandis que la confiance est liée à Sa Seigneurie, Son Décret et Sa Prédestination. L'adoration par les moyens ne peut se lever qu'en s'appuyant sur la « jambe » de la confiance et la « jambe » de la confiance ne peut se lever qu'en s'appuyant sur le « pied » de l'adoration.

❁ Le troisième degré

C'est l'établissement ferme du cœur dans le monothéisme. La confiance du serviteur en Dieu ﷻ ne peut être solide que si son affirmation de l'Unicité divine est solide. En fait, l'essence de la confiance est l'affirmation de l'unicité du cœur, et tant que subsiste en lui de l'associationnisme, sa confiance est viciée et fausse; et sa confiance n'est solide que dans la mesure où son affirmation de l'Unicité est pure. Lorsqu'un serviteur s'incline vers quelqu'un d'autre que Dieu, cette inclination s'installe dans l'une des chambres de son cœur, et sa confiance en Dieu ﷻ diminue en conséquence. C'est pour cette raison que certains pensent que la confiance ne peut être complète sans le rejet de la causalité; c'est vrai, mais seulement si ces moyens sont rejetés par le cœur et non par le corps. Car la confiance ne peut pas être complète sans le rejet des moyens par le cœur, tout en les établissant dans le monde physique. Ainsi le serviteur est séparé d'eux tout en restant en relation avec eux. Et Dieu est Plus Savant.

❁ Le quatrième degré

C'est la confiance du cœur en Dieu ﷻ, la recherche de soutien et de tranquillité en Lui. Il en est ainsi en ce sens qu'il ne reste aucune perturbation dans le cœur, due à la confusion des moyens. La confiance dans les moyens est séparée de son cœur et, à sa place, la confiance dans l'Agent de toutes les causes s'installe. Le signe

de cet état est que le cœur ne se soucie pas de l'apparition ou de la disparition des moyens, ni n'est perturbé lorsque les choses qu'il aime s'éloignent de sa portée et que celles qu'il déteste s'approchent, car sa confiance, son secours et sa tranquillité sont en Dieu ﷻ, et ils fortifient son cœur contre la crainte ou l'espérance par rapport aux moyens.

L'état d'un tel cœur est comme celui de quelqu'un qui est pourchassé par un ennemi puissant qu'il n'a pas la force de repousser et qui trouve une forteresse ouverte dont le maître le fait entrer et referme aussitôt la porte derrière lui. Il peut alors observer son ennemi sans inquiétude ni peur ; ou comme celui à qui le roi a donné une pièce d'argent mais que l'on lui vole ; et à qui le roi dit pour le consoler : « Ne t'inquiète pas, quand tu viendras, je te donnerai beaucoup plus ». S'il fait confiance au roi et s'il est rassuré, et sait que les coffres du roi sont remplis et qu'il dit la vérité, alors sa peur et son chagrin s'évanouissent. Cet état a également été comparé à l'assurance et la sérénité de l'enfant en bas-âge procurées par le sein de sa mère, et dont le cœur n'est distrait par rien d'autre. Un gnostique a dit : « Le confiant est comme le bébé qui ne sait pas où se réfugier en dehors du sein de sa mère. Pareillement, le confiant ne sait pas où se réfugier en dehors de son Seigneur. »

❁ Le cinquième degré

C'est la bonne opinion que l'on se fait de Dieu ﷻ. Plus tu as une bonne opinion de ton Seigneur et plus tu espères en Lui, et plus tu Lui fais confiance. C'est pourquoi de nombreux maîtres ont expliqué la confiance par la bonne opinion que l'on se fait de Dieu ﷻ. En vérité, la bonne opinion que l'on se fait de Dieu incite à placer sa confiance en Lui, car il est inconcevable de placer sa confiance en quelqu'un dont on a une mauvaise opinion et dont on n'espère rien. Et Dieu est Plus Savant.

❁ Le sixième degré

C'est celui qui consiste à Lui remettre son cœur, de sorte que chaque pulsion du cœur aspire à Lui et que toute résistance soit éliminée. C'est le sens de la déclaration de celui qui a dit que « la confiance en Dieu signifie que le cœur se jette devant le Seigneur comme le cadavre est disposé devant le laveur qui peut le tourner et le retourner comme il veut », car le cadavre n'a pas de mouvement ni de contrôle. C'est aussi le sens de la parole de ceux qui disent que la « confiance est l'abandon de toute gouvernance et la soumission au plan que Dieu a élaboré pour toi ». Ceci ne s'applique pas aux commandements et aux interdictions, mais seulement à ce que Dieu fait de toi et pas à ce qu'Il te commande de faire. Il faut

s'en remettre à Dieu ﷻ comme l'esclave loyal et démuni s'en remet à son maître, suit son exemple, abandonne la résistance et ses désirs pour son maître.

۞ Le septième degré

C'est la délégation. C'est l'essence de la confiance, sa pulpe et sa réalité. Cela signifie remettre toutes ses affaires à Dieu ﷻ et les lui laisser de son plein gré et par désir et pas simplement par nécessité ou manque d'alternatives. C'est comme l'enfant faible et accablé qui confie ses affaires à son père, étant certain de la compassion et de la miséricorde de ce dernier envers lui, ainsi que de sa capacité à faire ce qui est nécessaire. L'enfant sait que le plan de son père pour lui est meilleur que son propre plan. Il sait qu'il n'y a rien de mieux pour lui que de déléguer ses affaires à son père. Il se décharge ainsi d'un fardeau qu'il est incapable de porter, de problèmes qu'il ne sait pas résoudre, confiant dans le fait que celui à qui il a délégué ses affaires est parfait, compétent et compatissant.

Lorsque le serviteur pose fermement son pied dans cette station, il peut ensuite aller plus loin et atteindre le degré de la satisfaction. La satisfaction est le fruit de la confiance, et ceux qui expliquent la confiance par la satisfaction le font à cause de ses fruits et de son énorme bénéfice, car quand on s'en remet entièrement à Dieu ﷻ, on ne peut qu'être pleinement satisfait de tout ce qu'Il fait. Notre Shaykh [Ibn Taymiyya], que Dieu soit satisfait de lui, avait l'habitude de dire : « L'action destinée à l'individu est entourée de deux choses : la confiance antérieure et la satisfaction postérieure. Celui qui s'en remet à Dieu avant l'action, est satisfait après elle, car il est satisfait de ce qui a été décidé pour lui après avoir rempli ses devoirs de servitude. »

Je dis : c'est le sens de la parole du Prophète ﷺ à propos de la prière de la consultation : « *Quand l'un de vous décide d'entreprendre un projet, qu'il effectue deux inclinations en dehors de la prière obligatoire, puis qu'il dise : Mon Dieu ! Je Te demande ce qui est le mieux, en vertu de Ta Science, je Te demande de m'en accorder la capacité en vertu de Ton Omnipotence, et je Te demande de Ton immense faveur. Tu es puissant et je ne suis pas puissant. Tu sais et je ne sais pas. Tu es le Connaisseur des choses cachées ! Mon Dieu ! Si tu sais que cette affaire* – il mentionne la nature de cette affaire – *est meilleure pour moi, concernant ma Religion, ma vie, et les conséquences-mêmes de cette affaire, maintenant et plus tard, décrète-la donc pour moi et facilite-la moi, puis bénis-la moi ! Et si tu sais que cette affaire est mauvaise pour moi, concernant ma Religion, ma vie et les conséquences-mêmes de cette affaire, maintenant et plus tard, détourne-la de moi, détourne-moi d'elle et décrète pour moi ce qui est le mieux, quoi qu'il s'agisse, puis rends-moi satisfait [de ce bien que Tu as décrété pour moi].* »

Cette invocation comprend des Secrets divins et des réalités de la foi, parmi lesquelles figurent la confiance et la délégation avant l'occurrence de l'événement

destiné, et la satisfaction après – à savoir le fruit de la confiance –, et la délégation qui est le signe de sa solidité. Celui qui n'est pas satisfait de ce qui a été décrété, sa délégation est viciée et corrompue. Ce n'est qu'en complétant ces précieux degrés que le serviteur complète la station de la confiance et sécurise ses pas. C'est le sens des paroles de Bishr al-Ḥāfī : « Il en est certains qui déclarent qu'ils ont placé leur confiance en Dieu, mais ils mentent, car s'ils s'en étaient vraiment remis à Dieu, ils seraient satisfaits de tout ce que Dieu fait ». Et c'est également le sens des paroles de Yaḥyā Ibn Mu'ādh, lorsque l'on lui demanda quand un homme atteint-il une confiance confiante, il dit : « Quand il est satisfait de Dieu en tant que Garant de ses affaires ».

C'est un sujet où ce qui est louable et parfait est souvent confondu avec ce qui est blâmable et imparfait, où la délégation est confondue avec la négligence, c'est-à-dire lorsqu'un serviteur néglige sa part en pensant que c'est une exigence de la confiance à Dieu et de la délégation de ses affaires, alors qu'il ne s'agit que de négligence. Il s'agit de négligence par rapport au Droit de Dieu ﷻ et de délégation par rapport à ton droit. C'est également le sujet où l'on confond la confiance avec l'inaction et le rejet des charges, alors que la confiance motive l'individu à l'action. Le signe de cette méprise est que le confiant met tout en œuvre pour s'assurer les moyens dont il a reçu l'ordre de s'assurer et qu'il est soulagé des autres choses, puisqu'il est occupé par les moyens qui lui ont été ordonnés, alors que celui qui œuvre pour son confort ne prend du commandement que quand il n'a pas le choix et ne remplit pas les exigences de la loi divine. Les deux, en réalité, sont totalement différents.

De même, il peut y avoir confusion entre se passer des moyens et les nier complètement : s'en passer fait partie du *Tawḥīd*, mais les nier est de l'athéisme et de l'hérésie. S'en passer signifie ne pas laisser le cœur leur faire confiance ou s'appuyer et s'incliner sur eux tout en les sécurisant et en s'occupant d'eux, alors que les nier signifie ne pas s'occuper physiquement d'eux. Il peut aussi y avoir confusion entre la confiance en Dieu ﷻ, le leurre et l'impuissance. La différence, c'est que celui qui place sa confiance en Dieu ﷻ exécute ce qu'Il a commandé et s'en remet à Lui pour le résultat et le fruit de ses actions, comme celui qui plante un arbre ou cultive la terre ; tandis que celui qui se leurre et qui est impuissant, les néglige en prétendant qu'il a confiance en Dieu ﷻ, cependant la confiance n'est valable qu'après avoir fourni l'effort. Il peut aussi y avoir confusion entre la tranquillité et la confiance en Dieu et la tranquillité et la confiance en un moyen connu, et seul celui qui est doté de clairvoyance peut faire la différence.

À ce sujet, Abū Sulaymān ad-Dārānī rapporte qu'il a vu un homme pendant plusieurs jours à La Mecque qui ne mangeait rien et qui ne buvait que quelques gorgées d'eau de Zamzam. Quand Abū Sulayman lui demanda ce qu'il ferait si

cette eau cessait de jaillir, l'homme se leva, lui baisa le front et dit : « Que Dieu te récompense ! Tu m'as montré le droit chemin car j'avais adoré l'eau de Zamzam pendant des jours », puis il s'en alla. La plupart des gens qui pensent avoir placé leur confiance en Dieu ont d'autres moyens connus comme véritable source de tranquillité et de confiance. En effet, lorsque ces moyens cessent d'exister, ils sont submergés par l'anxiété, la peur et les soucis. Cela est suffisant pour qu'ils comprennent que leur confiance n'était pas vraiment en Dieu ﷻ.

Autre confusion, c'est celle qui est faite entre la satisfaction du serviteur de tout ce que Dieu ﷻ fait de lui – qu'il aime cela ou pas – avec sa résolution et ses pensées intimes à ce sujet. Mais ce sont deux choses complètement différentes. Abū Sulaymān disait : « J'espère avoir reçu une once de satisfaction, en sorte que si Dieu me jetait en Enfer, je serais satisfait de cela ». J'ai entendu le Shaykh al-Islam Ibn Taymiyya, que Dieu lui fasse miséricorde, dire [à propos de ces propos] : « C'était une résolution de sa part d'atteindre la satisfaction et une suggestion de son ego. En fait, si Dieu le faisait entrer dans le feu, il ne serait en rien satisfait. Il y a une profonde différence entre la détermination de faire quelque chose et la faire vraiment ».

Une autre confusion est celle entre la connaissance de la confiance et son état. Beaucoup connaissent la confiance, sa nature et ses détails, et pensent qu'ils ont atteint la confiance en Dieu ﷻ à cause de cela, mais ce n'est pas du tout le cas. L'état de la confiance est une réalité au-delà de la connaissance que l'on en a, comme la connaissance de l'amour, de ses causes et de ses motifs : l'état de l'amant qui brûle de passion dépasse tout cela. C'est aussi comme la connaissance de la peur, mais l'état de celui qui a peur dépasse cette connaissance, ou encore comme le malade qui connaît la réalité de la bonne santé, mais qui est dans un état tout à fait différent. En fait, il s'agit d'un sujet où les présomptions se confondent avec les réalités, les incidents avec les buts, et les vices qui entravent avec les moyens nécessaires. Dieu guide qui Il veut vers le droit chemin.

La confiance en Dieu ﷻ est la station la plus rattachée aux Noms de Dieu ﷻ. Elle est particulièrement liée aux Noms d'action et aux Noms de Qualités. Elle est liée avec le Pardonneur, L'Accueillant au repentir, Celui qui Se tourne vers la créature, le Compatissant, le Miséricordieux. Elle est également liée aux Noms : l'Ouvreur, le Pourvoyeur, le Donateur, le Sustentateur, le Bienfaiteur, et avec les Noms : Celui qui accorde la puissance, Celui qui avilit, Celui qui préserve, Celui qui élève et Celui qui empêche du point de vue de la confiance en Lui pour humilier, abattre et empêcher les ennemis de Sa Religion de trouver les moyens pour l'emporter. Elle est également liée à Ses Noms de pouvoir et de volonté, et en général à tous les Beaux Noms. C'est pourquoi certains illustres Imams ont déclaré que la confiance était identique à la connaissance de Dieu ﷻ. C'est-à-dire que la

station de la confiance dépend de la connaissance que l'on a de Dieu ﷻ : plus on Le connaît et plus on s'en remet à Lui.

Parmi ceux qui s'en remettent, nombreux sont ceux qui sont déçus. On peut vraiment s'en remettre à Dieu ﷻ et compter sur Lui mais échouer, comme c'est le cas de ceux dont le but est quelque chose de limité ou d'indigne, des choses qu'ils auraient pu réaliser facilement. Ceux-là auraient pu garder leurs plus grands efforts et leur confiance pour augmenter leur foi et leurs connaissances, renforcer leur religion et faire le bien en ce monde. Ce genre de confiance est propre aux personnes dont l'aspiration est faible, comme celles qui auraient pu soulager quelques douleurs par de petits remèdes ou apaiser leur faim avec un pain ou un demi-dirham de nourriture, et consacrer tous leurs efforts à la victoire de la Religion, à l'élimination des hérésies et au bénéfice des Musulmans.

La confiance en Dieu ﷻ chez Anṣārī

L'auteur des *Manāzil*, que Dieu lui fasse miséricorde, a dit : « La confiance en Dieu, c'est confier la chose à son véritable Propriétaire et s'appuyer sur Sa tutelle. C'est la station la plus dure pour les gens du commun et la voie la plus fragile pour l'élite, car Dieu S'est approprié de toutes les affaires et a fait perdre espoir au monde de pouvoir posséder la moindre chose »[188].

« Confier la chose à son véritable Propriétaire » signifie les mettre entre Ses Mains. « S'appuyer sur Sa tutelle » signifie avoir confiance qu'Il Se chargera de l'affaire et qu'Il Se passera de ton action par Son Action, et de ta volonté par Sa Volonté. Par « tutelle » (*wakāla*) on entend deux choses : Le fait de laisser la chose sous la garde du Tuteur en s'en séparant et en la lui déléguant ; et la confiance qui consiste à se faire reconnaître en tant que tuteur. C'est-à-dire que cela a lieu des deux côtés : d'une part, Dieu ﷻ confie l'affaire au serviteur tout en lui permettant d'en disposer, et d'autre part, le serviteur remet l'affaire à Dieu ﷻ et s'appuie sur Lui.

Le premier cas est confirmé dans la Parole divine : « ***Si d'aucuns les rejettent, du moins en avons-Nous confié le dépôt à des gens qui ne refusent pas d'y croire*** »[189]. Qatāda a dit que cela signifie « Nous l'avons confié aux dix-huit Prophètes que nous avons mentionnés », dans le verset précédent. Abū Rajā' al-'Aṭāridī a dit : « Cela signifie que si tous les habitants de la Terre n'y croient pas, alors peu importe, car Nous l'avons confié aux habitants des cieux, à savoir les Anges ». Ibn 'Abbās et Mujāhid ont dit : « Il s'agit ici des *Anṣār* de Médine ». En vérité, cette Parole se réfère à tous ceux qui l'adoptent avec foi, en y appelant, en

188. *Manāzil*, op. cit., pp. 43-44.
189. Coran 6 : 89

luttant pour elle et en la soutenant ; ce sont eux à qui Dieu ﷻ a confié le dépôt [de Sa Religion].

Si tu dis : Est-il correct de dire que quelqu'un est le mandataire de Dieu ? Je dis : Non, car le mandataire est quelqu'un qui s'occupe des affaires du tutoré à la place du tuteur, mais Dieu ﷻ n'a pas de substitut, et personne ne peut Le remplacer, mais c'est plutôt Lui qui remplace le serviteur, comme le Prophète ﷺ a dit : « *Ô mon Dieu, tu es le Compagnon de voyage et Celui qui me remplace dans ma famille* ». Pourtant, il n'y a pas de mal à comprendre que cela signifie que le serviteur doit protéger, prendre soin et mettre en œuvre ce qui lui est confié.

Quant au fait que le serviteur confie l'affaire à son Seigneur, cela signifie la déléguer à Lui, ne pas agir et la remettre à Celui qui en est le véritable gardien et propriétaire. C'est pour cette raison que les maîtres ont dit à propos de la confiance : « Écarter l'âme de la seigneurie et l'engager dans la servitude ». C'est ce qui est entendu par le mandat donné au Seigneur par Son serviteur : c'est-à-dire qu'Il le garde et protège ses affaires et ses intérêts dans la mesure où Il le remplace dans l'action. Quant au mandat du Seigneur à Son serviteur, c'est un commandement, une adoration, une faveur et un insigne honneur accordé au serviteur, et non parce que Dieu ﷻ en a besoin. La confiance du serviteur en son Seigneur, en revanche, est la soumission à Sa Seigneurie et à l'observance de Son adoration.

Les paroles de l'auteur : « c'est la station la plus dure pour les gens du commun » signifient que les gens du commun ne se sont pas séparés de leur ego et de leurs coutumes, ni n'ont contemplé la réalité contemplée par l'élite. Ils sont enchainés aux causes, ont du mal à s'en libérer, à les vider de leur cœur et à ne s'occuper que de l'Agent. Quant au fait que « la confiance soit la voie la plus fragile pour l'élite », ce n'est pas toujours vrai. Au contraire, c'est l'une des voies les plus nobles même pour eux, comme nous l'avons dit au début de ce chapitre : c'est celle que Dieu ﷻ a enjoint à Son Prophète ﷺ ainsi qu'aux croyants.

Parmi les noms du Prophète ﷺ, il y a « le confiant », et sa confiance était la plus grande de toutes. Dieu ﷻ lui a dit : « ***Place ta confiance en Dieu. Tu es, certes, dans la pure Vérité*** »[190]. Le fait qu'Il lui ordonne de placer sa confiance en Lui et l'informe qu'il est dans la pure Vérité indique clairement que la Religion entière repose sur ces deux réalités. Le serviteur doit être dans la vérité dans sa parole et son action, sa croyance et son intention, et doit s'en remettre à Dieu ﷻ avec confiance. Comme les Prophètes et les Messagers de Dieu ont dit : « ***Comment ne nous en remettrions-nous pas à Dieu alors qu'Il nous a guidés sur nos chemins ?*** »[191].

---

190. Coran 27 : 79.
191. Coran 14 : 12.

En conséquence, le serviteur est exposé à deux menaces : le manque d'orientation et le manque de confiance. En revanche, quand la guidance et la confiance sont présentes, l'intégralité de la foi est atteinte. Il est vrai, cependant, que s'en remettre à Dieu ﷻ dans la recherche de subsistances quotidiennes et négliger la mission de soutenir la vérité et la Religion est la plus faible des stations de l'élite. Cependant, la confiance en Lui pour atteindre ce qu'Il aime et Le satisfait par rapport à Lui et à Ses créatures, est la confiance des Messagers et des Prophètes. Comment pourrait-elle être la plus faible des stations de l'élite ?

Quant aux propos de l'auteur : « parce que Dieu S'est approprié de toutes les affaires et a fait perdre espoir au monde de pouvoir posséder la moindre chose », cela signifie que Celui qui Se charge de tout attribuer à Ses serviteurs (leur acquisition, leur acte, leur capacité, leur choix, leur commandement et interdiction), les a pris comme serviteurs et a séparé par ces choses ceux qui Lui obéissent de ceux qui désobéissent, ceux qui Le préfèrent de ceux qui préfèrent d'autres choses à Lui, et leur a commandé de se confier et de s'appuyer sur Lui par rapport à tout ce qu'Il leur a attribué et leur a commandé.

En outre, Il a déclaré qu'Il aime ceux qui lui font confiance et comptent sur lui, tout comme Il aime ceux qui sont reconnaissants, justes et patients. Il a également déclaré que Son aide est liée à leur confiance en Lui et qu'Il leur suffit pour tout et en tout. Il a donné pour chaque œuvre pure et chaque station une récompense connue. Il a fait en sorte qu'Il soit la récompense et la suffisance de celui qui s'appuie sur Lui, puisqu'Il dit : « ***Et quiconque craint Dieu, Dieu lui assurera une issue favorable*** »[192], « ***Dieu efface les mauvaises actions de celui qui Le craint et Il augmente sa récompense*** »[193], « ***Dieu facilite les choses à celui qui Le craint*** »[194], « ***Ceux qui obéissent à Dieu et à l'Envoyé sont réunis à ceux que Dieu a comblés de Sa Grâce : les prophètes, les véridiques, les martyrs, les vertueux. Que ce sont là de beaux compagnons !*** »[195] Et Il dit à propos de la confiance : « ***Dieu suffit à quiconque s'en remet à Lui*** »[196].

Considère toutes ces grâces accordées au confiant et à personne d'autre que lui. Cela prouve que la confiance en Dieu ﷻ est la voie la plus sûre et la plus chère pour Lui. Le fait qu'Il prenne en charge les affaires n'exclut pas la confiance du serviteur en Lui, mais confirme qu'Il est vraiment garant. Lorsque le serviteur sait cela et qu'il en a pleine conscience, son état de confiance devient définitif et il est convaincu qu'il ne possède absolument rien et que toutes les affaires sont entre

192. Coran 65 : 2.
193. Coran 65 : 5.
194. Coran 65 : 4.
195. Coran 4 : 69.
196. Coran 65 : 3.

les Mains de Dieu ﷻ et qu'elles doivent Lui être confiées. Il s'en remet alors pleinement à Lui par rapport à son besoin absolu et sa pauvreté, et parce que toutes les affaires sont entre Ses Mains et en Son Pouvoir. La confiance découle de ces deux prises de conscience.

Si on dit : Si toutes les affaires reviennent à Dieu ﷻ et que le serviteur n'a rien, comment le Maître peut-il déléguer les affaires de Son Royaume et comment le serviteur peut être Son administrateur si c'est Lui qui possède toutes choses ? Si les gens de l'élite pensent une chose pareille, ils quittent la station de la confiance et la laissent aux gens du commun. Et on leur dirait : Puisque toutes les affaires appartiennent à Dieu ﷻ et que le serviteur n'en a aucune, sa confiance en Dieu ﷻ consiste alors à abandonner l'affaire à Celui à qui elle appartient et à renoncer à toute contestation. Pour le serviteur, s'éloigner de la station de la confiance, c'est s'éloigner de l'essence même de l'adoration. Quant à l'affirmation selon laquelle cette obligation s'adresse aux gens du commun, on répond à cela en disant : Puisque toutes les affaires appartiennent à Dieu ﷻ et que le serviteur n'en a aucune, comment se peut-il que cette obligation ne s'adresse qu'aux gens du commun ? À Dieu ne plaise une chose pareille ! Dieu n'a-t-il appelé à la confiance en Lui que l'élite parmi Ses créatures, les plus proches de Lui et les plus honorables ? Il a plutôt fait de la confiance une condition de leur foi, et si la condition est absente, le résultat l'est aussi. Celui qui n'a pas confiance en lui n'a pas la foi. Dieu ﷻ dit : « ***Et placez votre confiance en Dieu si vous êtes croyants*** »[197], « ***les croyants ont confiance en Dieu*** »[198], et : « ***Certes, les vrais croyants sont ceux dont les cœurs frémissent lorsque le Nom de Dieu est mentionné, ceux dont la foi augmente lorsque l'on leur récite Ses versets, et ceux qui s'en remettent à leur Seigneur*** »[199]. Ceci prouve donc que cette qualité est propre aux croyants.

De même, Dieu ﷻ a informé Ses Messagers sur le fait que la confiance en Lui était leur havre de paix et leur refuge, et a ordonné à Son Messager ﷺ de Lui faire confiance à quatre occasions dans Son livre, et Il dit : « ***Moïse dit : Ô mon peuple ! Si vous croyez en Dieu, remettez-vous en à Lui si vous Lui êtes soumis. Ils dirent alors : Nous nous en remettons à Dieu !***[200] ». Comment la confiance pourrait donc être la voie la plus fragile ? Mais Dieu est Plus Savant.

Anṣārī poursuit : « La confiance comporte trois degrés qui sont accessibles aux gens du commun. (**1**) Le premier est la confiance accompagnée de la quête et de

---

197. Coran 5 : 23.
198. Coran 14 : 11.
199. Coran 8 : 2.
200. Coran 10 : 84-85.

l'adhésion à la causalité, dans l'intention d'occuper l'âme, d'être utile aux créatures et d'abandonner la prétention»[201].

Il dit donc que le serviteur qui occupe ce degré s'en remet à Dieu ﷻ et ne se sépare pas des causes. Il les adopte avec l'intention d'occuper l'âme avec les moyens, car il craint que l'âme ne soit pas occupée et qu'elle s'adonne alors à ses passions et à ses vains désirs. Si le serviteur n'occupe pas son âme par ce qui lui procure des avantages, elle s'engage dans ce qui peut lui nuire, surtout si cette disponibilité du temps survient quand l'individu est jeune et vigoureux, et en possession de moyens.

Le poète a dit:

La jeunesse, le temps libre et la richesse / Sont les ingrédients pour la plus grande corruption.

De plus, le recours aux moyens se fait également dans le but d'être utile à soi-même et aux autres. Quant à «abandonner la prétention», cela pourrait signifier que lorsque le serviteur s'implique dans les moyens, il se débarrasse des allusions des autres [qui voient en lui des signes de sainteté ou des choses semblables], car cela risquerait de susciter chez lui de la vanité et la prétention [à la sainteté]. L'attachement aux moyens sert ainsi à voiler son état et son rang. D'autre part, un tel recours le conduit à être témoin de son indigence, de sa condition humble et de son statut de simple esclave à l'œuvre. Cela lui permet de renoncer à toute prétention frivole. Quand il avilit son âme et s'occupe des moyens, il se sauve de tous ces fléaux. Ceci étant, si le recours aux moyens est commandé dans la religion, son bénéfice doit être beaucoup plus grand que ces trois degrés, à savoir ce qui est visé en premier lieu, alors que ces degrés ne sont recherchés qu'en tant que moyens. Le but ultime du recours aux moyens est l'adoration pour laquelle le serviteur a été créé, les Messagers ont été envoyés, les Livres ont été révélés, les cieux et la terre ont été établis, et le Paradis et l'Enfer ont été créés. Recourir aux moyens qui ont été commandés n'est rien d'autre que l'observance de la pure servitude. C'est le Droit de Dieu ﷻ sur le serviteur et par rapport à quoi la récompense sera octroyée et la punition sera infligée.

Anṣārī poursuit: «(**2**) Le deuxième degré de la confiance consiste à cesser toute requête, à détourner les yeux des moyens, à faire de son mieux pour corriger la confiance, briser la prétention à la noblesse de l'âme et faire de la place à la préservation des obligations»[202].

Sa parole: «cesser toute requête» signifie cesser de les adresser aux créatures plutôt qu'à Dieu ﷻ. Autrement dit, on ne doit demander à personne. C'est le meilleur conseil pour le voyageur. De manière générale, demander aux créatures

201. *Manāzil*, op. cit., p. 44.
202. Ibid.

est interdit, et cela n'est autorisé qu'en cas de nécessité extrême, au même titre que manger la viande d'une bête abattue [sans prononcer le Nom de Dieu]. L'Imâm Aḥmad Ibn Ḥanbal ﵀, est d'avis que cela n'est pas obligatoire, et c'est aussi l'avis de notre Shaykh [Ibn Taymiyya], à savoir que demander aux autres en cas de besoin n'est pas obligatoire mais permis. Je l'ai entendu dire à propos du fait de demander aux autres que c'est injuste envers la Seigneurie, injuste envers les gens et injuste envers soi-même.

C'est injuste par rapport à la Seigneurie, parce que cette demande implique que le serviteur s'avilisse devant un autre que Dieu ﷻ, et cela revient aussi à Le remplacer quand on demande à un autre que Lui. C'est injuste envers les gens parce que le serviteur cherche à prendre possession de ce qui leur appartient. En général, les gens détestent ceux qui leur demandent et aiment ceux qui ne le font pas : « Celui qui te demande une chose que tu aimes s'expose à ta colère et à ton mépris. » C'est injuste envers soi-même parce qu'en faisant cela, l'individu avilit son âme, la rabaisse au statut du mendiant et est satisfait qu'elle demande à son semblable ou pire, à quelqu'un dont le statut et le rang sont inférieurs au sien. Cela signifie refuser de demander à « ***Celui à qui rien n'est à Sa ressemblance, Celui qui entend tout, Celui qui voit tout!*** »[203] et accepter d'être un mendiant importun vis-à-vis d'autres mendiants. Dieu seul est au-dessus de tous les besoins. Une créature qui demande à une autre est comme le mendiant qui demande l'aumône à un autre mendiant. En revanche, chaque fois que tu demandes au Seigneur, tu t'ennoblis à Ses yeux, tu Lui plaît et Il t'aime davantage, alors que lorsque tu demandes à la créature, elle te méprise, t'avilit et te déteste. Le poète a dit :

Dieu S'irrite quand tu cesses de Lui demander / Alors que le fils d'Adam se fâche quand tu lui demandes.

Quelle honte qu'un serviteur demande à un autre serviteur, alors qu'il trouverait auprès de son maître tout ce qu'il veut !

Dans le *Ṣaḥīḥ* de Muslim, il est rapporté que 'Awf Ibn Mālik al-Ashja'ī ﵁, a dit : « Nous étions neuf, ou peut-être huit ou sept chez le Messager de Dieu ﷺ quand il dit : *Voulez-vous prêter allégeance au Messager de Dieu ?*, alors que nous lui avions prêté allégeance peu de temps auparavant. Nous lui dîmes : Mais nous l'avons déjà fait, ô Messager de Dieu ! À propos de quoi devons-nous te prêter serment maintenant ? Il dit : *Que vous adoriez Dieu. Que vous ne Lui donniez aucun associé, et que vous accomplissiez les cinq prières.* Puis il ajouta à voix basse : *Et que vous ne demandiez rien aux gens.* Plus tard, j'ai vu certains de ces hommes ne rien demander : même quand ils étaient sur

---

203. Coran 42 : 11.

le dos de leur monture et qu'ils faisaient tomber quelque chose comme leur fouet, ils ne demandaient à personne de le ramasser pour eux».

Dans les deux *Ṣaḥīḥ*, il est rapporté d'après Ibn ʿUmar ﷺ, que le Prophète ﷺ a dit : « *Vous ne cesserez pas de demander aux gens jusqu'à rencontrer Dieu sans un lambeau de peau sur votre visage* ». Il y est rapporté aussi qu'un jour, alors qu'il faisait un sermon dans lequel il a mentionné l'aumône et le fait de renoncer à la mendicité : « *La main du haut est meilleure que la main du bas* », c'est-à-dire que la main qui donne est meilleure que la main qui demande.

Dans le *Ṣaḥīḥ* de Muslim, il est rapporté d'après Abū Hurayra ﷺ, que le Prophète ﷺ a dit : « *Celui qui demande aux gens leur argent uniquement pour en avoir plus [plutôt que pour un besoin urgent] ne demande en fait que des tisons. Libre à lui de choisir s'il en veut plus ou moins* ». At-Tirmidhī a rapporté d'après Samura Ibn Jundub ﷺ, que le Messager de Dieu ﷺ a dit : « *La mendicité est une tâche qui marque de déshonneur le visage de l'homme, sauf s'il demande à un sultan ou s'il s'agit d'une affaire nécessaire* »[204]. Il rapporte également d'après Ibn Masʿūd ﷺ, que le Messager de Dieu ﷺ a dit : « *Celui qui est affligé par la pauvreté et qui s'en remet aux gens ne trouvera jamais de répit à sa pauvreté auprès d'eux, mais s'il s'en remet à Dieu, il trouvera probablement des provisions tôt ou tard* »[205]. Dans les *Sunan* [d'Abū Dāwud] et dans le *Musnad* [d'Aḥmad], il est rapporté d'après Thawbān ﷺ, que le Messager de Dieu ﷺ a dit : « *Celui qui me garantit qu'il ne demandera rien aux gens, je lui garantis le Paradis.* » Thawbān a alors dit : « Je te le garantis », et il ne demanda jamais plus rien aux gens.[206]

Dans le *Ṣaḥīḥ* de Muslim, d'après Qabīṣa ﷺ, le Prophète ﷺ a dit : « *La mendicité n'est permise qu'à trois personnes : celle qui a contracté une dette, car il lui est permis de demander jusqu'à ce qu'elle s'acquitte de sa dette ; celle dont les biens ont été détruits par une calamité, car il lui est permis de demander jusqu'à ce qu'elle ait de quoi vivre ; et la personne qui a été frappée par la famine au point que trois membres raisonnables de son peuple disent : Untel a été atteint par la famine. En dehors de ces trois cas, ô Qabīṣa, toute autre raison de mendicité est interdite, et celui qui la pratique ne fait que consommer ce qui est illicite.* »

La confiance, accompagnée de l'abandon de la demande d'aumônes, est la vraie adoration. Les paroles d'Anṣārī : « à détourner les yeux des moyens, à faire de son mieux pour corriger la confiance » signifient qu'il ne faut pas être absorbé par les moyens afin que la confiance du serviteur soit solide, car celui qui recourt aux moyens pourrait penser qu'il a atteint la confiance en Dieu ﷻ, mais en réalité, il ne l'a pas atteinte car sa confiance est toujours enchaînée à ces moyens. Ce n'est que quand il évite les moyens, que sa confiance devient solide. Ce à quoi l'auteur a fait allusion ici est la doctrine des ascètes et des aspirants. Beaucoup

204. At-Tirmidhī, 681.
205. At-Tirmidhī, 2326.
206. Abū Dāwud, Sunan, II,1643 et Aḥmad, V, 275.

d'entre eux allaient dans le désert sans provisions, car ils considéraient que le fait d'emporter des provisions constituait une violation du principe de la confiance. De tels hommes étaient protégés par leur sincérité, mais autrement leur degré est inférieur aux vrais connaisseurs, car il n'est jamais possible pour un être humain d'abandonner complètement les moyens.

Prends par exemple le cas d'Ibrāhīm al-Khawwāṣ, que Dieu lui fasse miséricorde, qui était totalement dédié à la confiance et qui en scrutait le moindre détail. Il allait dans le désert sans provisions, et pourtant, il emmenait toujours avec lui une aiguille, du fil, une outre et un coupe-ongles. Quand on lui demanda pourquoi il emportait ces choses et pas les autres, il dit : « Ce genre de choses n'enlèvent rien à la confiance, car nous avons des devoirs envers Dieu. Le mendiant n'a qu'une seule robe qui peut se déchirer, et s'il n'a pas d'aiguille et du fil, on verrait ses parties intimes et sa prière ne serait pas valable. Et s'il n'a pas une outre, sa purification serait compromise. Alors, si tu vois un mendiant sans outre, sans aiguille et sans fil, tu devrais te poser des questions sur ses prières ».

Ne vois-tu donc pas que sa Religion ne pourrait être valide que par les moyens ? Est-ce que le mouvement des pieds pour aller n'importe où, et pour demander une direction ne fait pas partie des moyens ? Se passer des moyens est donc impossible pour la raison, la religion et les sens. Certes, il arrive parfois au serviteur sincère d'éprouver une confiance irrésistible en Dieu ﷻ qui le conduise à abandonner tous les moyens qui ne sont pas une obligation pour lui, ou à s'exposer à des risques mortels, mais ces moments particuliers [sont favorisés] par Dieu et ne sont pas acquis par ses propres efforts, et le renfort de Dieu sera à la mesure de la pureté de son état. Mais de tels moments ne durent pas, car ils ne sont pas naturels. Ce sont des « assauts » spirituels momentanés qui le surprennent et sans son concours. Le serviteur qui est dans cet état est excusé s'il renonce aux moyens, car il ne peut pas contrôler ce qui lui arrive. Au contraire, cet état peut lui faire réaliser des exploits et s'il essayait de les répéter sans cet état, il en serait incapable.

Toutes ces histoires [prodigieuses] que l'on rapporte sur les soufis sont des choses qui leur sont arrivées parfois, mais le serviteur n'est pas obligé de suivre cette voie et il n'en est pas capable. En fait ces récits sont devenus un sujet de controverse et une tentation pour deux catégories de personnes : Ceux qui pensent que c'est la voie à suivre et les stations à atteindre, et qui les pratiquent. Certains abandonnent et d'autres, incapables de continuer, reviennent ; Puis, ceux qui dénigrent les maîtres du soufisme et déclarent que ces gens contredisent la Loi et la raison et les accusent de revendiquer un état spirituel supérieur à celui du Messager de Dieu ﷺ et de ses Compagnons, dans la mesure où aucun de ces derniers n'a fait ce genre de choses ou renoncé complètement aux causes.

Le Jour de la bataille d'Uḥud, le Messager de Dieu ﷺ est sorti combattre avec deux boucliers, et il n'a jamais participé à une bataille sans protection, contrairement à ce que font certains individus dépourvus de connaissance et de compréhension. Durant sa fuite vers Médine, il a fait appel à un guide païen pour lui indiquer le chemin, alors que Dieu ﷻ a guidé par lui les êtres des mondes. Il avait l'habitude de faire des réserves de nourriture suffisantes pour sa famille pour une année, alors qu'il était le maître par excellence en ce qui concerne la confiance en Dieu ﷻ. Lorsqu'il voyageait pour faire la guerre ou pour un pèlerinage majeur ou mineur, il emportait des provisions de nourritures et d'eau, comme tous ses Compagnons qui étaient de véritables maîtres en matière de confiance en Dieu ﷻ. Les meilleurs en matière de confiance après eux n'ont fait que sentir de loin le parfum de leur confiance ou suivre leurs traces.

L'état du Prophète ﷺ et de ses Compagnons est la norme et le critère pour tous les états. C'est par lui que l'on connaît les états viciés et les états authentiques. Leur énergie en matière de confiance était beaucoup plus élevée que celle de leurs successeurs. Leur confiance consistait à ouvrir les yeux des cœurs, à faire en sorte que Dieu ﷻ soit adoré dans toutes les contrées, que tous les hommes attestent Son Unicité, et que les soleils de la véritable Religion se lèvent sur les cœurs. Par cette confiance, ils ont rempli les cœurs de guidance et de foi. Ils ont conquis les territoires de la mécréance et les ont transformés en demeures de la foi. Les vents de l'esprit de la confiance ont soufflé sur les cœurs de leurs disciples et les ont remplis de certitude et de foi. Les aspirations des Compagnons رضي الله عنهم, étaient trop élevées et trop nobles pour qu'aucun parmi eux ne tourne la force de sa confiance en Dieu ﷻ vers une chose qu'il pouvait obtenir de la manière la plus simple possible et sans peine.

Les paroles de l'auteur : « briser la prétention à la noblesse de l'âme » signifient que le serviteur peut chercher des moyens pour obtenir une position religieuse prestigieuse, ou acquérir des richesses à travers le commerce, ou avoir de l'influence et jouir de considération et de respect. Mais ce n'est qu'en renonçant à tout cela et en choisissant la modestie que le serviteur dompte son âme et brise ses prétentions. Sa parole : « faire de la place à la préservation des obligations » signifie que c'est en renonçant à courir après les moyens, que l'on est libre de s'occuper de ses obligations.

Anṣārī poursuit : « (3) Le troisième degré, c'est la confiance avec la *connaissance de la confiance* qui incite à se débarrasser du défaut de la confiance, c'est-à-dire que le serviteur sait que la possession des choses par Dieu est une *possession de puissance*

à laquelle personne ne peut participer ni prétendre. La servitude exige que le serviteur sache que Dieu seul est le Possesseur de toutes choses»[207].

Ce qu'il entend ici, c'est qu'après avoir coupé les moyens et les exigences, et franchi les deux degrés précédents, la confiance du serviteur devient supérieure, mais cela ne peut se produire qu'après la prise de conscience, par le serviteur, de la réalité de la confiance et le fait de se rendre compte qu'il ne l'a pas encore atteinte. Ainsi, sa connaissance de sa réalité devient une motivation, c'est-à-dire un encouragement et une incitation, à se débarrasser du défaut de sa confiance. Autrement dit, il ne peut pas connaître le défaut de sa confiance avant d'en avoir connu la réalité. C'est à ce moment-là, que la connaissance l'exhorte à supprimer son défaut.

Ensuite, l'auteur explique la connaissance qui permet de distinguer le défaut de la confiance en disant: «le serviteur sait que la possession des choses par Dieu est une *possession de puissance*». C'est-à-dire une possession puissante, contraignante et irrésistible, qui ne peut être partagée. Le confiant voit alors qu'il est en possession de certaines choses qu'il délègue à Dieu, et que le Tout-Puissant est devenu son mandataire; ce qui est contraire à la réalité, car nul autre que Dieu ﷻ ne possède quoi que ce soit. C'est pourquoi l'auteur ajoute: «une possession de puissance à laquelle personne ne peut participer ni prétendre».

C'est comme si la langue de l'état spirituel disait à celui qui délègue les affaires à Dieu ﷻ: Qu'as-tu délégué à Dieu? Lui as-tu confié ce dont Il est le seul propriétaire ou ce dont tu es le seul propriétaire? Ou l'as-tu partagé entre vous? Puisque le deuxième et le troisième cas de figure sont impossibles, dans la mesure où la propriété ne revient qu'à Lui, et que la délégation dans le premier cas est également impossible, comment peux-tu Lui déléguer ce qui ne t'appartient absolument pas?

Nous disons qu'ici il y a deux choses: le *Tawakkul* et le *Tawkīl* (la délégation).

Le *Tawakkul* est la confiance, la foi et la tranquillité en Celui qui détient l'Ordre entier dans Sa main, et la connaissance du serviteur que le Tout-Puissant est le Possesseur unique de toutes choses et qu'Il ne partage pas la plus petite particule existante avec qui que ce soit. Lorsque cette connaissance s'établit par rapport à la raison et à la science et que le cœur est investi par cet état, le cœur ne peut s'appuyer que sur Dieu ﷻ, Lui faire confiance et rechercher la tranquillité en Lui seul, sachant que tous ses besoins, les petits et les grands, et que tous ses intérêts sont uniquement dans Sa Main. En qui le cœur pourrait-il placer sa confiance après avoir réalisé tout cela?

207. *Manāzil*, op. cit., p. 44.

Le défaut de la confiance, c'est le fait que le cœur se tourne vers celui qui n'a aucune part dans le Royaume de Dieu ﷻ et qui ne possède pas le moindre atome des cieux et de la terre. Voilà le défaut de sa confiance, celle que le serviteur devra s'employer à éliminer. Un autre défaut est sa vision de sa confiance, car cela revient à se laisser distraire par son âme. Un troisième défaut consiste à utiliser la force de sa confiance pour réaliser autre chose que ce que Dieu aime le plus. Voilà les trois fléaux de la délégation.

Quant à la confiance, son but n'est pas simplement la délégation. C'est l'une des stations des plus éminentes des gnostiques. En effet, le Prophète ﷺ disait : « *Ô mon Dieu, je Te soumets mon âme et je Te confie mon sort* ». Et Dieu ﷻ dit à propos du croyant de la famille de Pharaon qu'il a déclaré : «***Je confie mon sort à Dieu, car Dieu voit parfaitement Ses serviteurs***»[208]. Sa récompense pour cette délégation fut : «***Dieu préserva ce croyant de leurs machinations malignes***»[209]. Si la confiance était viciée par ce qu'il a mentionné, alors la délégation serait également viciée, mais la confiance n'est pas viciée par la délégation de ses affaires à Dieu, contrairement à ce qu'affirme l'auteur.

Si la vérité n'appartenait pas qu'à Dieu ﷻ et qu'à Son Messager ﷺ, et si les affirmations de tous les autres n'étaient pas toutes acceptées ou rejetées, dans la mesure où elles peuvent être sujettes à la méprise et à l'erreur, nous n'aurions pas osé réfuter les propos de personnages dont nous n'atteignons même pas la poussière, des gens qui sont d'une autre catégorie et que nous voyons au-dessus de nous, en matière de stations de la foi et de demeures spirituelles, comme nous voyons les étoiles qui brillent dans le ciel. Si quelqu'un en sait plus sur eux, qu'il nous en apprenne alors davantage, et si quelqu'un trouve dans nos propos une exagération, un préjugé ou une erreur, qu'il nous guide alors vers ce qui est juste. Nous lui en serions vraiment reconnaissants et accepterions sincèrement de nous soumettre à son opinion. Et Dieu est Plus Savant et c'est Lui qui mène au succès.

---

208. Coran 40 : 44.
209. Coran 40 : 45.

Chapitre 28
La Station de la délégation (*at-Tafwīḍ*)

Parmi les stations de «***c'est Toi que nous adorons et c'est à Toi que nous demandons de l'aide***», il y a la station de la délégation.

L'auteur des *Manāzil* dit: «Le *Tafwīḍ* est une réalité plus subtile et plus vaste que le *Tawakkul*. Ce dernier a lieu après l'occurrence de la cause, alors que le *Tafwīḍ* a lieu avant et après. C'est l'essence de la reddition (*Taslīm*) et le *tawakkul* est l'une de ses branches»[210].

C'est-à-dire que celui qui délègue ses affaires, renonce à toute prétention au pouvoir ou à la force. Il confie ses affaires à quelqu'un d'autre, mais sans le désigner à sa place par rapport à ses intérêts, contrairement à la confiance qui implique que celui sur qui on s'appuie prend la place de celui qui s'en remet à lui. La délégation est un aveu d'impuissance, un renoncement au pouvoir et à la force et une remise de toutes les affaires à leur véritable propriétaire.

Si on dit: C'est aussi le cas pour la confiance, et ce que vous trouvez de répréhensible dans la confiance s'applique aussi à la délégation, de la même manière. Comment pouvez-vous confier tout ce que vous ne possédez pas à qui que ce soit? Est-ce qu'il est possible qu'un sujet remette le royaume au roi de son temps? Le défaut de relégation serait encore plus grand que celui de confiance. Par conséquent, le défaut de la délégation est plus grand que celui de la confiance. En fait, si quelqu'un disait que la confiance est supérieure à la délégation, plus éminente et plus noble, il n'aurait pas tort. C'est pour cette raison que le Coran est rempli d'injonctions qui encouragent la confiance et de versets qui associent cette qualité à l'élite, aux amis de Dieu ﷻ et aux meilleurs croyants. Dieu ﷻ l'a prescrite au Prophète ﷺ à quatre reprises dans Son Livre et Il l'a nommé «le confiant». En effet, dans le *Saḥīḥ* d'Al-Bukhārī, il est rapporté que 'Abd Allāh Ibn 'Umar ﷺ, a dit: «J'ai lu dans la Torah la description du Prophète ﷺ. Il y est écrit: Muḥammad est le Messager de Dieu. Je l'ai nommé le confiant: il n'est pas dur, ni grossier et n'hurle pas dans les marchés.»[211]

Dieu ﷻ a également informé que l'état de Ses Messagers était la confiance et que c'est par elle qu'ils ont pris le dessus sur leur peuple. Le Prophète ﷺ a indiqué à propos des soixante-dix mille qui entreront au Paradis sans jugement qu'ils «*seront les gens de la station de la confiance.*» Quant au *Tafwīḍ*, il n'a été mentionné qu'une

---

210. *Manāzil*, op. cit., p. 45.
211. Al-Bukhārī, 2125.

seule fois dans le Coran à propos du croyant de la famille de Pharaon qui a déclaré : «***Je confie mon sort à Dieu.*** »[212] Par ailleurs, Dieu ﷻ a enjoint à Son Messager de Le prendre comme Garant en lui disant : «***Le Seigneur de l'Orient et de l'Occident, il n'y a de Dieu que Lui. Prends-Le donc comme Garant***»[213].

Ceci invalide donc l'argument des ignorants parmi les soufis qui disent que «s'en remettre à Dieu est de l'insolence envers le Créateur, dans la mesure où la confiance exige que le garant soit désigné à la place de celui qui le désigne». Ce genre de déclaration n'est rien d'autre que de l'audace. Ils disent aussi que «si Dieu ne l'avait pas permis et recommandé, il ne serait jamais licite pour le serviteur de s'engager dans cette entreprise». Ceci prouve leur profonde ignorance, car prendre Dieu ﷻ pour Garant est l'essence de la servitude et du pur monothéisme. Que Dieu honore le prince et le maître des soufis Sahl Ibn 'Abd Allāh al-Tustarī qui a dit à ce sujet : «La science dans sa totalité est une branche de l'adoration ; l'adoration dans sa totalité est une branche du scrupule ; le scrupule dans sa totalité est une branche de l'ascèse ; et l'ascèse dans sa totalité est une branche de la confiance en Dieu». Par conséquent, nous soutenons que la confiance est une station plus vaste que la délégation.

Quant aux paroles de l'auteur : «la confiance a lieu après l'occurrence de la cause, alors que le *Tafwīḍ* a lieu avant et après», il faut savoir que la «cause» est l'acquisition. Le mandataire délègue son affaire à Dieu ﷻ avant son acquisition et après. Le confiant utilise la cause et s'en remet à Dieu ﷻ par rapport à elle. Ainsi, la délégation est plus vaste. Mais on peut dire aussi que la confiance peut avoir lieu avant, pendant et après la cause, et qu'elle est donc plus vaste que la délégation.

Sa parole : «C'est l'essence de la reddition (*Taslīm*)» signifie que la délégation est l'essence de la soumission totale à la Vérité, et peu importe au serviteur si ce qui est décidé pour lui est bon pour lui ou pas, alors que celui qui s'en remet à Dieu ﷻ le fait dans son propre intérêt. C'est ce qui fait dire aux soufis que la station de la confiance est inférieure à celle de la délégation. On peut répondre à cela de deux manières.

Le mandataire ne délègue son affaire à Dieu ﷻ que pour qu'Il décide le meilleur pour lui, en ce qui concerne sa vie ici-bas et dans l'Au-delà. Et, si ce que Dieu ﷻ décrète pour lui n'est pas ce que le serviteur pensait, il s'en contente, car il sait que c'est un bien pour lui, même si l'avantage de la chose décrétée lui est cachée. Il en est de même du confiant, dont l'état est supérieur, car il a avec lui les œuvres du cœur que le mandataire n'a pas. Non seulement le confiant délègue son affaire à Dieu ﷻ, mais il en fait plus, car la confiance ne peut être accordée

212. Coran 40 : 44.
213. Coran 73 : 9.

qu'avec la délégation. Quand le serviteur délègue son affaire à Dieu, il s'appuie de tout son cœur sur Dieu ﷻ après Lui avoir confié son affaire. En effet, quand on délègue son affaire à quelqu'un, on ressent après l'avoir fait une confiance, une tranquillité et une sérénité supérieures à celles que l'on avait avant cette délégation. Telle est l'essence même de la confiance.

Le plus grand souhait du confiant est de satisfaire et de plaire à son Bien-Aimé et il compte sur Lui pour atteindre ce but. Qu'y a-t-il de plus avantageux que cela ? Dans la délégation, le serviteur délègue ses besoins quotidiens et leurs causes à Dieu ﷻ, mais non son désir de Lui comme le fait en revanche le confiant. L'illusion s'introduit dans cette affaire quand on pense que la confiance ne concerne que les moyens de subsistance ou la bonne santé. Ce genre de confiance est sans aucun doute inférieur à la confiance par rapport à l'application de la Religion et à l'appel à Dieu ﷻ.

Anṣārī poursuit : « Le *Tafwīḍ* comporte trois degrés. (**1**) Le premier consiste à savoir que le serviteur ne possède aucun pouvoir avant l'action, n'est à l'abri d'aucune ruse, ne désespère d'aucun secours et ne compte pas sur une intention ».

C'est-à-dire qu'il se rend compte que sa capacité est entre les Mains de Dieu et non entre les siennes. Dieu seul la détient. Si Dieu ne la lui accorde pas, il reste impuissant, car il ne peut agir que par Dieu ﷻ et non par lui-même. Comment peut-il se sentir à l'abri de Sa Ruse, alors qu'il n'est qu'un sujet passif et non actif ? C'est Lui qui le met en mouvement et s'Il veut, Il l'immobilise comme ceux qui sont immobiles, conformément à Sa Parole : « ***mais il a déplu à Dieu qu'ils y allassent et Il les a rendus indolents. On leur a dit : « Restez avec ceux qui restent ! »*** »[214].

Telle est la Ruse divine : Il empêche l'octroi du succès et laisse le serviteur à la merci de son âme, au lieu de l'inciter à chercher Son Agrément et Son Amour. Ce n'est pas une obligation pour Dieu, et Il n'est donc pas injuste d'empêcher Son serviteur, car Dieu ﷻ est infiniment au-dessus de cela ! C'est plutôt une pure grâce pour laquelle Il est loué s'Il l'accorde comme Il est loué s'Il en prive Son serviteur. Celui qui comprend cela saisit un énorme secret de la Prédestination et ses doutes sont dissipés. Quand le Tout-Puissant ne veut pas qu'un serviteur accomplisse un acte qui L'agrée, Il l'en empêche : c'est l'obstruction du succès. Car Dieu le déteste, le contraint à faire ce qu'Il déteste, le livre à sa force et son pouvoir et se débarrasse de lui. Voilà ce que signifie la Ruse.

Ses paroles : « il ne désespère d'aucun secours » signifient que si le Moteur du serviteur est le Seigneur Omnipotent, le seul Pourvoyeur et le Miséricordieux, comment Son aide pourrait-elle faire défaut ? Ses paroles : « et ne compte pas

---

214. Coran 9 : 46.

sur une intention» signifient qu'il ne doit pas s'appuyer sur son intention et sa résolution, ni leur faire confiance, car elles sont entre les Mains de Dieu et non entre les siennes.

Anṣārī poursuit: «(2) Le deuxième degré, c'est l'observation de la contrainte, de sorte qu'il ne voit aucune action salvatrice, ni péché destructeur, ni aucune causalité.»

C'est-à-dire qu'il observe son indigence, son dénuement et sa dépendance totale à l'égard de Dieu. Il ne doit son salut qu'à Dieu ﷻ et non à ses propres œuvres. Si par «péché destructeur», il entend que sa destruction est causée par Dieu ﷻ et non par son propre péché, alors c'est absolument faux. Mais s'il veut dire que la Grâce de Dieu et l'étendue de Son Pardon et de Sa Miséricorde, et la contemplation du serviteur de sa dépendance absolue, préviennent sa destruction et empêchent le serviteur de plonger dans des péchés encore plus destructeurs, alors ses propos sont justes et en accord avec les contemplations des gnostiques. Sa parole: «ni causalité» signifie qu'il contemple que ce qui le porte est Dieu ﷻ et ce ne sont pas ses propres moyens, car autant lui qu'eux sont portés par Dieu seul.

Anṣārī poursuit: «(3) Le troisième degré, c'est la contemplation par le serviteur de la Singularité de Dieu par rapport à la possession de tout mouvement et immobilité, de toute expansion et contraction, et de sa connaissance de la séparation et de l'union»[215].

Ce degré se rapporte à la contemplation des Attributs de Dieu ﷻ alors que celui qui le précédait se rapportait à l'état de serviteur, à savoir, qu'il est témoin que tout mouvement et que toute immobilité dans le monde proviennent de Dieu ﷻ. Il contemple que le mouvement est lié à Son Nom: «Celui qui élargit et donne» et que l'immobilité est liée à Son Nom: «Celui qui retient». Le serviteur contemple alors le pouvoir exclusif de Dieu ﷻ dans le don et l'élargissement, de même que dans la privation et la contraction.

Quant à sa parole: «sa connaissance de la séparation et de l'union», cela signifie que le serviteur doit connaître les occurrences de la séparation et de l'union. Par «séparation», les soufis entendent la considération qui attribue les actions aux créatures; et par «union», on entend la contemplation des actions comme procédant de leur véritable Existentiateur. Alternativement, ils entendent par séparation et union quelque chose qui dépasse cette contemplation, à savoir l'état de séparation et d'union. L'état de séparation est l'errance du cœur dans les vallées et les ravins de la volonté humaine, et l'état d'union est la concentration sur la seule Volonté de la Vérité. Ainsi, la première contemplation est la connaissance de la séparation et de l'union, et la seconde, celle de leur état. Et Dieu est Plus Savant.

---

215. *Manāzil*, op. cit., p. 46.

Chapitre 29
La Station de la confiance aveugle (*ath-Thiqa*)

Parmi les stations de «***c'est Toi que nous adorons et c'est à Toi que nous demandons de l'aide***», il y a la station de la confiance aveugle.

L'auteur des *Manāzil* dit: «La *Thiqa* est la pupille de l'œil de la confiance, le centre du cercle de la délégation et le noyau du cœur de la reddition»[216].

Il a commencé ce chapitre par les Paroles du Tout-Puissant adressées à la mère de Moïse: «***Si tu as peur pour lui, alors jette-le dans le fleuve: ne crains rien et sois pas triste***»[217]. Le geste de la mère de Moïse matérialisait l'essence même de la confiance en Dieu ﷻ, car sans sa confiance aveugle en Dieu, elle n'aurait jamais pu jeter son bébé, la prunelle de ses yeux, dans le courant du fleuve où il aurait été secoué par les vagues comme une feuille morte qu'elles auraient rejetée à l'autre bout. L'auteur entend ici que la *Thiqa* est la partie la plus noble de la confiance, tout comme la pupille est la partie la plus noble de l'œil. Il a dit aussi que c'est le «centre du cercle de la délégation», c'est-à-dire que c'est le centre autour duquel la confiance tourne, comme le centre autour duquel du cercle tourne et dont tous les points sont à la même distance du centre et relié à lui de la même manière. De même, la *Thiqa* est le «centre du cercle de la délégation».

Par «le noyau du cœur de la reddition», il entend la partie la plus noble du cœur, celle qui lui permet de rester en vie. Donc, si la délégation était un cœur, la *Thiqa* en serait le noyau, et si c'était un œil, elle en serait la pupille. Comme nous l'avons vu précédemment, beaucoup de soufis assimilent la confiance à la *Thiqa* et même à sa réalité; tandis que d'autres l'assimilent à la délégation, et d'autres encore à la reddition. Mais comme tu l'auras compris, elle inclut tous ces éléments. Pour le Shaykh, la *Thiqa* est l'esprit de la confiance et la confiance est comme le corps qui la contient. Le rapport entre la *Thiqa* et la confiance est comparable au rapport entre l'excellence et la foi. Et Dieu est Plus Savant.

Anṣārī poursuit: «Il existe trois degrés de *Thiqa*. (**1**) Le premier degré est celui de la perte d'espoir du serviteur de pouvoir résister aux Décrets. Il s'abstient alors de contester le partage et se purifie de l'impudence de l'audace».[218]

Il veut dire que celui qui a une confiance aveugle en Dieu ﷻ croit que lorsqu'Il décrète et décide une chose, personne ne peut repousser Sa décision. Ce que

216. *Manāzil*, op. cit., p. 46.
217. Coran 28: 7.
218. *Manāzil*, op. cit., p. 46.

Dieu ﷻ juge, répartit comme richesses, ou accorde comme obéissance, ou état spirituel, ou connaissance, ou autre chose, se produit nécessairement Et celui à qui Il n'a pas destiné ces choses ne peut en aucun cas les atteindre ou les réaliser, autant qu'il lui est impossible de voler dans le ciel ou de soulever les montagnes. Par conséquent, le serviteur renonce à contester le partage divin : ce qui lui est destiné lui parvient, en dépit de son incapacité, et ce qui ne lui est pas destiné, ne peut pas l'atteindre, en dépit de sa force. La différence entre la « résistance aux Décrets » et la « contestation du partage », c'est que dans la première, la volonté du serviteur s'attache à ce qui n'est pas prévu dans le Décret et la décision de Dieu ﷻ. Lorsque sa volonté s'attache à cela, il conteste alors le partage divin entre Ses créatures. Ses paroles : « il se purifie de l'impudence de l'audace » signifient que sa confiance aveugle le guérit de l'impudence et de l'audace de vouloir ce qui n'a pas été décidé et réparti pour lui.

Anṣārī poursuit : « (2) Le deuxième degré est celui de l'assurance, c'est-à-dire que le serviteur est serein par rapport à ce qu'il a raté et qui a été décrété, et par rapport à ce qu'il a perdu et qui a été écrit. Il gagne alors l'esprit de la satisfaction, ou l'essence de la certitude, ou la douceur de la patience. »

L'auteur dit donc : celui qui perd espoir en ces choses atteint la sécurité et la paix, car quiconque atteint la connaissance de Dieu ﷻ et comprend que tout ce que Dieu a décrété ne peut être repoussé, est à l'abri du sentiment qu'il a manqué sa part, ainsi que de la diminution de ce que Dieu a écrit pour lui dans le Livre Tracé. Il atteint ainsi « l'esprit de la satisfaction », c'est-à-dire le plaisir, le confort et la joie procurés par la satisfaction. 'Abd Allāh Ibn Mas'ūd ﷺ a rapporté que le Prophète ﷺ a dit : « *Dieu, par un effet de Sa Justice et de Son Equité, a déposé le confort et le plaisir dans la certitude et la satisfaction, et Il a déposé l'anxiété et le chagrin dans le doute et la colère.* »[219]

Si le serviteur ne peut pas atteindre l'esprit de la satisfaction, il peut atteindre « l'essence de la certitude », qui est le pouvoir de la foi et sa présence dans le cœur, de sorte qu'il ne reste entre lui et l'objet de sa croyance que le dévoilement du voile qui empêche la vision de l'œil intérieur. Et s'il ne peut pas atteindre cette station, il atteint en revanche « la douceur de la patience » et ses fruits, conformément à la tradition bien connue : « *Si tu peux œuvrer pour Dieu avec satisfaction et certitude, fais-le; et si tu n'y parviens pas, alors sache que ta patience vis-à-vis de ce que ton âme déteste est un bien immense.* »

Anṣārī poursuit : « (3) Le troisième degré est la vision de l'éternité de la Vérité, afin de se libérer des épreuves des objectifs, des fardeaux de la protection et du détournement par rapport aux échelles des moyens. »

219. At-Ṭabarānī, *Al-Kabīr*, X, 10514.

Par « vision de l'éternité », il entend que lorsque le cœur contemple la singularité de l'éternité du Seigneur, cela le détourne de toute demande, car il est certain que le Seigneur a tout destiné depuis l'éternité et que Son Décret est préétabli. Il se libère ainsi des épreuves des objectifs moyens et cesse d'être détourné et distrait par les moyens. Il se consacre alors à son objectif.

Cette affirmation n'est toutefois pas absolue, car les moyens sont de deux sortes : ceux qui mènent à l'essence de la satisfaction : le fait de s'occuper d'eux et des degrés élevés, de leur connaissance, de leur expérience et de leur quête, et c'est l'essence même de la servitude. Mais il ne faut pas que le serviteur fasse de ces moyens sa finalité. Quant à « se libérer des fardeaux de la protection », cela signifie que le serviteur se passe de demander une protection que Dieu ﷻ lui a déjà accordé depuis l'éternité. Par conséquent, il est déchargé du poids de cette requête. Une autre interprétation possible est qu'à travers sa contemplation de la Prédestination, il se débarrasse du poids de ses précautions et de ses intenses efforts pour se protéger des nuisances, car il sait que ce qui est écrit l'est de toute éternité. La seule chose dont il doit chercher à se protéger, c'est ce qui est interdit et tout ce qui ne l'aide pas à arriver au but.

Chapitre 30
La Station de la reddition (*at-Taslīm*)

Parmi les stations de «***c'est Toi que nous adorons et c'est à Toi que nous demandons de l'aide***», il y a la station de la reddition.

Il existe deux types de reddition : la reddition par rapport à Son Décret normatif religieux et la reddition par rapport à Son Décret créateur et existentiel.

Quant au premier, c'est la reddition des croyants, connaisseurs de Dieu, auxquels le Très-Haut fait allusion dans Sa Parole : «***Mais non, par ton Seigneur ! Ils ne seront pas de vrais croyants tant qu'ils ne t'auront pas fait juge de leurs différends, et qu'ensuite ils ne trouveront plus en eux-mêmes d'échappatoire à ce que tu auras décidé et s'y soumettront entièrement.***»[220] Cela comporte trois étapes : l'acceptation de l'arbitrage du Prophète ﷺ ; l'expansion du cœur en supprimant toute hésitation ; et la reddition proprement dite.

Quant à la reddition par rapport au Décret existentiel, elle comporte plusieurs pièges et malentendus, qui ont confondu beaucoup de personnes et engendré de nombreuses animosités, car il s'agit de la satisfaction du Décret divin. Nous en avons suffisamment discuté, et avons expliqué que la reddition au Décret n'est louable que si le serviteur n'a pas reçu l'ordre de contester ou de s'opposer à certaines choses préjudiciables que l'on n'a pas la capacité de repousser. Quant à s'opposer aux Décrets que le serviteur est tenu de repousser, il n'est jamais permis de s'y soumettre. La servitude, au contraire, consiste à les repousser par le biais d'autres Décrets plus appréciés de Dieu ﷻ.

L'auteur des *Manāzil* dit : «Les vices qui se trouvent dans la reddition, la confiance aveugle et la délégation se trouvent également dans la reddition qui est le plus haut degré des gens du commun»[221].

Il est question ici des vices qui sont impliqués dans la station de la confiance, à savoir la prétention d'être en possession du pouvoir ou de la propriété de quelque chose, l'attribution de quelque chose à soi-même pour commencer, à l'égard de laquelle le serviteur prétend que cela dépend de Dieu, et pour laquelle il fait de Dieu ﷻ son agent afin d'atteindre des avantages qu'il avait l'habitude de se procurer ; et il question aussi d'autres vices de ce genre qui ont été mentionnés précédemment et que vous con aissez maintenant. La reddition, en fait, n'a qu'un

---

220. Coran 4 : 65.
221. *Manāzil*, op. cit. p. 47.

seul défaut, à savoir que la soumission du serviteur ne provient pas d'une pure satisfaction et d'un pur choix. Elle est altérée par un soupçon de coercition et de mécontentement, et c'est le vrai défaut de la soumission qu'il vaut mieux éliminer. Selon le maître, ce type de reddition est propre aux gens du commun. L'élite ne s'occupe pas de cela, car elle est totalement annihilée dans l'essence de l'union. Le but de l'annihilation étant l'immersion dans l'essence de l'union, et c'est ce qui a conduit cette élite à certaines conséquences. Que Dieu nous accorde Sa protection.

L'auteur dit : « La reddition comporte trois degrés : **(1)** La soumission aux conjectures qui heurtent la raison, la sujétion au cours du pouvoir et de la fortune qui contredit l'analogie, et la réponse aux états spirituels qui investissent et effraient l'aspirant. »

Sachez que la reddition est l'élimination du doute qui s'oppose à la Tradition, du désir qui s'oppose au Commandement, de la volonté qui s'oppose au culte pur, et de l'objection qui s'oppose au Décret divin ou à la Loi. Celui qui parvient à se débarrasser de tout cela est l'homme au cœur sain, le cœur qui garantit le salut devant Dieu ﷻ. La reddition est le contraire de la contestation, et la contestation est un doute qui s'oppose à ce que Dieu ﷻ a déclaré à propos de Ses Attributs et Ses Actes ou à propos du Jour Dernier et 'utres. S'y soumettre signifie renoncer aux fausses affirmations des théologiens spéculatifs. La reddition est aussi le contraire de la passion qui s'oppose au Commandement de Dieu ﷻ, et se soumettre au Commandement divin signifie éliminer cette passion. Cela signifie aussi purifier la volonté qui s'oppose à ce que Dieu ﷻ veut de Son serviteur. Enfin, éliminer l'objection qui s'oppose à Sa Sagesse dans Sa Création et Son Commandement, celle qui fait croire au serviteur que la sagesse exige autre chose que ce que Dieu ﷻ a commandé et décrété. La reddition consiste à se débarrasser de toutes ces contestations. De ce qui précède, il résulte qu'il s'agit de la station la plus noble de la foi et la voie la plus élevée de l'élite, car la soumission est pure véridicité (*siddīqiyya*), à savoir le degré qui suit la Prophétie. Les hommes les plus parfaits en termes de soumission sont les plus parfaits en termes de véridicité. Revenons à l'explication des paroles du Shaykh.

Anṣārī parle de : « la soumission aux conjectures qui heurtent la raison ». Cela signifie que la soumission exige ce que la raison interdit ou ce à quoi elle résiste, puisqu'elle demande l'élimination des causes alors que la raison l'exige (elle qui fonctionne par raisonnements causals). L'homme de soumission s'en remet à Dieu ﷻ à l'égard de ce qui lui est invisible, car son action ne se limite pas aux causes que la raison ne peut exiger. Lorsqu'il se soumet à Dieu ﷻ, il ne se tourne plus vers les causes de toutes les choses qui lui sont invisibles. Il est assailli par les illusions que ce qui lui manque est atteint par des causes, tandis que la soumission exige de s'en débarrasser. Il y a six éléments ici : la raison, la résistance à elle, la

conjecture, ce qui y pousse, l'invisible et la soumission à cette résistance. La raison est ce qui incite le serviteur à chercher les causes et ce qui l'appelle à elles. Résister à cela, revient à s'en débarrasser en s'abandonnant totalement à Celui qui tient les rênes de toutes les choses. La conjecture, c'est la croyance que le salut et les provisions dépendent des causes et que, sans elles, on ne pourrait pas les atteindre. L'invisible est le Décret divin. L'abandon signifie l'abandon de cette résistance au Décret. Cela dit, cette interprétation des paroles de l'auteur est sujette à caution.

Une autre interprétation possible est la suivante : le serviteur se soumet à ce qui lui apparaît des réalités invisibles, qui heurte ses notions de l'invisible et ses idées préconçues, à savoir que la réalité en est différente. Ce qui conduit inévitablement à un conflit entre la raison et l'intuition. La raison résiste souvent aux choses de l'invisible. La soumission, c'est renoncer à cette résistance et débarrasser sa faculté de conjecture de ce qui lui résiste. Voilà donc l'une des deux interprétations de ses paroles, si Dieu le veut. La première est la subordination de la contestation des causes au monothéisme pratique, volontaire et intentionnel et celle-ci est la subordination des conjectures qui s'opposent à la Révélation, afin de purifier le monothéisme relatif à la science, à la Révélation et à la doctrine. Telle est la réalité de la reddition.

L'auteur dit : « la sujétion au cours du pouvoir et de la fortune qui contredit l'analogie », c'est-à-dire que le serviteur doit accepter les Jugements de Dieu ﷻ par rapport aux événements anciens et récents qui contredisent sa propre intelligence et son raisonnement analogique. Pour exemple : le déclin et l'affaiblissement, ou la puissance et le renforcement d'une dynastie, ainsi que les fortunes que Dieu a distribuées parmi Ses créatures, indépendamment de leur extrême inégalité et disparité en termes de qualité et de quantité.

Le serviteur doit se soumettre à la Sagesse de Dieu ﷻ et ne pas s'opposer à ce qui lui arrive par sa pensée et sa conjecture. Il se peut aussi que par « la sujétion au cours du pouvoir et de la fortune », il entende les états de richesse ou de pauvreté qui s'alternent chez l'aspirant. Il se peut que la part allouée au serviteur soit inférieure à ses attentes, mais il se résigne à ce qui lui est donné en raison de sa confiance en la Sagesse et la Justice divines. En fait, l'attitude de certains serviteurs n'est appropriée que parce qu'ils sont pauvres et si on leur donnait davantage, cela les corromprait ; tandis que l'attitude d'autres serviteurs n'est appropriée que parce qu'ils sont riches, et si on leur donnait moins, cela les corromprait. De même, l'attitude de certains serviteurs n'est appropriée que lorsqu'ils sont en bonne santé et s'ils étaient atteints d'une maladie, cela les corromprait.

Ses paroles : « la réponse aux états spirituels qui investissent et effraient l'aspirant » signifient que l'aspirant qui atteint ce degré possède un fort pouvoir de soumission apte à combattre les calamités qui lui arrivent. Celles-ci ne le distraient

pas et ne l'empêchent pas d'expérimenter des états et de sauter le pas, car sa faculté de soumission et d'acceptation le protège de leur mal.

L'auteur poursuit : « (2) Le deuxième degré [de la reddition] consiste à soumettre la science à l'état, le but au dévoilement et la forme à la vérité »[222].

Le fait de « soumettre la science à l'état » ne signifie pas que l'on doit faire de son état le juge de la science [scripturaire]. Le Shaykh est au-dessus de ce genre d'idée ! Ce qu'il entend, c'est qu'il faut passer de la science formelle et apparente à ses significations, ses réalités intérieures et à ses fruits, comme quand on passe du simple conformisme à la vision et à la certitude, et c'est comme si l'aspirant voyait et était un témoin direct des paroles et des actions du Messager ﷺ. Le Très-Haut dit : « ***Ceux qui ont reçu la science voient que ce qui est descendu sur toi de la part de ton Seigneur est la Vérité et guide vers la voie du Tout-Puissant, de Celui qui est digne de toute louange*** »[223]. Ainsi, il passe du voilement au dévoilement, de la science à la certitude, de la certitude à l'œil de la certitude, de la science de la foi au goût de la saveur de la foi et à la découverte de sa douceur. Et cela est au-delà de sa simple science. Il passe donc de la connaissance de la confiance à l'état de celle-ci, et ainsi de suite.

Il remet donc la science authentique à l'état authentique, car le pouvoir de l'état est plus fort que le pouvoir de la science. Quand l'état s'oppose à la science, il est comme le roi tyrannique contre lequel il faut se rebeller avec l'épée de la science et la prendre pour arbitre. Quant à la soumission du « but au dévoilement », cela ne signifie pas que l'aspirant doit abandonner le but après avoir fait l'expérience du dévoilement, car s'il le fait, il abandonne la servitude. Au contraire, ayant consacré entièrement son but à la quête du dévoilement, il le soumet à l'état de dévoilement lorsqu'il l'atteint et ainsi le dévoilement prend le commandement, le but étant son moyen et son instrument. Si son dévoilement est authentique et conforme à la vérité, il lui dévoile les imperfections et les vices de son dessein, ainsi que les moyens de les corriger. Il se tourne alors vers la lumière du dévoilement pour les corriger. Cela ne signifie pas que celui qui fait l'expérience du dévoilement doit abandonner son but, car c'est la voie des hérétiques et de ceux qui se détournent du chemin de la vérité et de la justice.

Abandonner « la forme à la réalité » fait référence à l'annihilation. L'abandon de l'homme de l'annihilation comprend l'abandon de son essence dans la contemplation de la réalité. L'essence du serviteur est une forme qui est annihilée par la réalité, tout comme la lumière annihile les ténèbres. Pour les gens de l'annihilation, la Vérité ne peut être vue que par Dieu ﷻ, mais pas dans le sens

222. *Manāzil*, op. cit. p. 48.
223. Coran 34 : 6.

d'un monisme, mais plutôt dans le sens où le serviteur ne peut Le contempler que si son essence propre, sa forme et toutes les marques de son existence sont annihilées. Tout ce qui n'était pas Lui est annihilé et seul Celui qui a toujours été subsiste. Il y a consensus chez les soufis sur cette réalité.

L'auteur poursuit : « **(3)** Le troisième degré consiste à remettre tout ce qui est autre que la Vérité à la Vérité, tout en se mettant à l'abri de la vue de la soumission, par la vision de la Vérité qui te soumet à Lui. »

Ce degré complète le précédent, car la soumission dans le deuxième degré est le début de celle du troisième et c'est la partie intermédiaire entre le premier et le troisième degré. Le premier degré est le début, le deuxième est le milieu, et le troisième, maintenant, est la fin. Par « remettre tout ce qui est autre que la Vérité à la Vérité », il entend la disparition des formes des créatures dans la contemplation de la Vérité. Tout ce qui est autre que la Vérité n'est que forme, et quand le serviteur abandonne sa forme à son Seigneur, il réalise l'annihilation. Cette reddition est de deux sortes. L'une est la soumission de sa forme particulière et l'autre la soumission des formes de toutes les créatures et leur vision de leur disparition et de leur extinction dans l'essence de la Réalité. Ce genre est la soumission en termes de science et de connaissance, et la première en termes d'état.

Les paroles de l'auteur : « tout en se mettant à l'abri de la vue de la soumission » signifient également se séparer de la vue de l'acte de soumission lui-même, car cette vue n'est qu'une autre forme comme les autres, et tant que l'on s'y tient, l'abandon ou la soumission sont incomplets. Il décrit ensuite les modalités de cette reddition en disant : « par la vision de la Vérité qui te soumet à Lui », c'est-à-dire que lorsque tu remets tout ce qui est autre que la Vérité à la Vérité, tu réalises que c'est Dieu qui S'est remis à Lui-même tout ce qui est autre que Lui. Il est celui qui te remet à Lui : Il est Celui qui remet et Celui à qui l'on remet, et tu n'es que l'instrument de la reddition. Celui qui contemple cela découvre que son essence est remise à la Vérité et que Celui qui l'a remise à la Vérité n'est autre que la Vérité elle-même. Cela sauve le serviteur de la prétention de reddition. Et Dieu est Plus Savant.

Chapitre 31
La Station de la patience (*aṣ-Ṣabr*)

Parmi les stations de «***c'est Toi que nous adorons et c'est à Toi que nous demandons de l'aide***», il y a la station de la patience.

L'Imam Aḥmad, que Dieu lui fasse miséricorde, a dit: «Dieu a mentionné la patience à près de quatre-vingt-dix occasions dans le Coran». La patience est une obligation par consensus de la Communauté et elle équivaut à la moitié de la foi. La foi est composée de deux moitiés: la patience et la gratitude. Dans le Coran, la patience est mentionnée de seize manières différentes.

Premièrement, il est prescrit de l'observer, comme dans la Parole divine: «***Ô vous qui croyez, cherchez de l'aide dans la patience et la prière***»[224], «***Cherchez de l'aide dans la patience et la prière***»[225], et «***Ô vous qui croyez, soyez patients! Rivalisez de patience!***»[226].

Deuxièmement, son contraire, la hâte, est interdite, comme dans la Parole divine: «***Et toi, sois patient, comme ont été patients les envoyés qui étaient doués d'une ferme résolution, et ne cherche pas à hâter le châtiment de ces gens-là***»[227], «***Ô vous qui croyez! Lorsque vous rencontrez les mécréants en marche pour le combat, ne leur tournez pas le dos***»[228]. Tourner le dos signifie manquer de patience et de persévérance. Dieu ﷻ dit aussi: «***Ô vous qui croyez, obéissez à Dieu et obéissez au Prophète! Ne rendez pas vaines vos œuvres!***»[229] Autrement dit, ne les rendez pas vaines en manquant de patience dans leur exécution. Il dit également: «***Ne vous découragez pas, ne vous affligez pas, car vous aurez le dessus, si vous êtes croyants***»[230]. Le découragement vient du manque de patience.

Troisièmement, Dieu ﷻ loue ceux qui sont dotés de patience, conformément à Sa Parole: «***[Le Paradis est promis à] ceux qui sont patients, sincères, soumis, qui dépensent en aumônes et qui, dès l'aube, implorent le pardon***»[231], «***et ceux qui sont patients dans l'adversité, le malheur et au***

224. Coran 2: 153.
225. Coran 2: 45.
226. Coran 3: 200.
227. Coran 46: 35.
228. Coran 8: 15.
229. Coran 47: 33.
230. Coran 3: 139.
231. Coran 3: 17.

moment de l'épreuve ; ceux-là sont sincères, ceux-là craignent Dieu»[232]. Il existe de nombreux exemples de [louanges] dans le Coran.

Quatrièmement, Dieu ﷻ déclare Son amour à ceux qui sont patients, comme dans Sa Parole : «***Dieu aime les patients***»[233].

Cinquièmement, Dieu ﷻ déclare qu'Il accompagne les patients, et il s'agit d'une Compagnie spéciale qui comprend protection, soutien et assistance, et non la Compagnie générale de Dieu ﷻ renfermée dans Sa Connaissance et Sa Vigilance [qui s'applique à toutes les créatures]. Comme dans Ses paroles : «***Prenez patience ! Certes, Dieu est avec les patients***»[234] et «***Dieu est avec ceux qui sont patients***»[235].

Sixièmement, Dieu ﷻ informe que la patience est la meilleure chose pour ceux qui en sont dotés, comme dans Sa Parole : «***Et si vous restez patients, c'est ce qu'il y a de mieux pour les patients***»[236] et «***Mais si vous faites preuve de patience, (sachez que) la meilleure part revient à ceux qui sont patients***»[237].

Septièmement, Dieu ﷻ annonce qu'Il récompense en fonction des meilleures actions, comme dans Sa Parole : «***À ceux qui auront été patients, Nous donnerons leur récompense en fonction de leurs meilleures actions***»[238].

Huitièmement, Dieu ﷻ annonce qu'Il les récompense sans compter, comme dans Sa Parole : «***Ceux qui ont été patients recevront une récompense sans mesure***»[239].

Neuvièmement, Dieu ﷻ annonce la bonne nouvelle à ceux qui sont patients, comme dans Sa Parole : «***Nous vous éprouverons sans doute par quelque crainte, par la faim ; par la perte de biens, de vies humaines ou de récoltes. Mais annonce la bonne nouvelle à ceux qui sont patients***»[240].

Dixièmement, Dieu ﷻ garantit la victoire et de l'aide à ceux qui sont patients, comme dans Sa Parole : «***Si vous êtes patients et craignez Dieu, et si vos ennemis lancent sur vous une attaque soudaine, votre Seigneur vous assistera avec cinq mille de Ses Anges bien reconnaissables***»[241]. À ce propos, le Prophète ﷺ a dit : «*Sachez que la victoire est dans la patience*».

---

232. Coran 2 : 177.
233. Coran 3 : 146.
234. Coran 8 : 46.
235. Coran 8 : 66.
236. Coran 2 : 249.
237. Coran 16 : 126.
238. Coran 16 : 96.
239. Coran 39 : 10.
240. Coran 2 : 155.
241. Coran 3 : 125.

Onzièmement, Dieu ﷻ confirme que les patients sont les gens de grande fermeté, comme dans Sa Parole : « ***Mais celui qui endure et pardonne, fait preuve, en vérité, de l'attitude la plus ferme en toutes circonstances*** »[242].

Douzièmement, Dieu ﷻ informe qu'en dehors des patients, personne ne peut accomplir de bonnes actions et obtenir Sa récompense et Son Agrément si ce n'est le patient, conformément à Sa Parole : « ***Mais ceux auxquels la Science avait été donnée rétorquaient : Malheur à vous ! La récompense de Dieu est meilleure pour celui qui croit et agit pieusement. Seuls la recevront ceux qui sont patients*** »[243] et : « ***C'est là une chose à laquelle ne parviennent que ceux qui exercent la patience, ceux qui ont reçu une faveur insigne*** »[244].

Treizièmement, Dieu ﷻ informe que seuls les gens endurants bénéficient des Signes et des leçons qu'Il met à leur disposition, comme dans cette Parole de Dieu à Moïse عليه السلام : « ***Fais sortir ton peuple des ténèbres vers la lumière ; rappelle-lui les jours où Dieu s'est manifesté à lui. Certes, il y a là des signes pour tout homme vraiment patient et reconnaissant*** »[245]. Dieu ﷻ dit à propos du peuple de Saba : « ***Ils se sont faits du tort à eux-mêmes. Nous en avons fait un sujet de légendes et Nous les avons complètement anéantis. Il y a vraiment là des signes pour tout homme patient et reconnaissant*** »[246]. Il dit aussi dans la sourate de la Consultation : « ***Parmi Ses Signes, il y a les navires qui voguent sur la mer et qui sont pareils à des montagnes. S'Il le veut, Il calme le vent et les navires demeurent immobiles à la surface de l'eau – il y a vraiment là desSignes pour tout homme constant et reconnaissant*** »[247].

Quatorzièmement, Dieu ﷻ informe que le succès et le salut recherchés et désirés, que le salut par rapport aux choses détestables et redoutées, et que l'entrée au Paradis ne sont atteints que par la patience, conformément à Sa Parole : « ***Les Anges entrent pour les accueillir par toutes les portes. Que la paix soit sur vous pour la constance dont vous avez fait preuve ! Comme la demeure finale est excellente !*** »[248].

Quinzièmement, Dieu ﷻ informe que les patients hériteront le degré de l'Imamat. J'ai entendu le Shaykh al-Islam Ibn Taymiyya, que Dieu sanctifie son esprit, dire : « C'est par la patience et la certitude que le degré de l'imamat

242. Coran 42 : 43.
243. Coran 28 : 80.
244. Coran 41 : 35.
245. Coran 14 : 5.
246. Coran 34 : 19.
247. Coran 42 : 32-34.
248. Coran 13 : 23-24.

est atteint dans la Religion.» Puis il récita la Parole de Dieu ﷻ: «***Nous avons suscité parmi eux des chefs qui les ont dirigés sur Notre ordre quand ils étaient patients et croyaient fermement à Nos signes***»[249].

Seizièmement, la patience est liée aux stations de l'Islam et de la foi, ainsi qu'à celles de la certitude, de la foi, de la piété, de la confiance, de la gratitude, des bonnes actions et de la miséricorde. Voilà pourquoi la patience est à la foi ce que la tête est au corps. Tout comme il ne peut y avoir de corps sans tête, il ne peut y avoir de foi sans patience.

'Umar Ibn al-Khaṭṭāb ؓ, a dit: «Les meilleures choses de la vie que nous ayons atteintes, l'ont été par la patience.» Dans une Tradition authentique, il est rapporté que le Messager de Dieu ﷺ a dit: «*La patience est un rayon de lumière*»[250] et «*Celui qui cherche à être patient, Dieu lui accorde la patience*»[251]. Dans une autre Tradition authentique, il est rapporté qu'il a dit: «*L'affaire du croyant est vraiment étonnante! Pour lui, tout ce qui lui arrive est bon et ce sentiment n'est propre qu'au croyant. Quand un bien le touche, il est reconnaissant; et quand un mal le touche, il est patient, et cela aussi est un bien pour lui*»[252]. Il a dit à la femme noire qui souffrait d'épilepsie lorsqu'elle lui demanda de prier pour elle: «*Si tu le souhaites, tu peux faire preuve de patience et tu obtiendras le Paradis en échange de ta patience; et si tu le souhaites, je prierais pour que tu sois guérie*». Elle répondit: «Quand je suis dans cet état, je me découvre, alors prie Dieu afin que je ne me découvre pas.» Il pria alors Dieu ﷻ pour elle[253]. Le Prophète ﷺ a également ordonné aux *Ansārs* [de Médine] d'être patients face au népotisme qu'ils connaîtraient après lui jusqu'à ce qu'ils le rencontrent au Bassin (*hawḍ*) dans l'Au-delà. Il a également exhorté à la patience face à l'ennemi et face au malheur, et a informé que la patience ne compte vraiment «*que lors du premier heurt*»[254] [avec la calamité].

Il a exhorté la personne qui souffre à observer ce qui est le plus bénéfique pour elle, à savoir la patience et l'attente d'une récompense et du soulagement de Dieu. Car cela allège la souffrance et augmente la récompense, tandis que les lamentations, la colère et les plaintes augmentent l'affliction et suppriment la récompense. Il a également dit que la patience est la totalité du bien et que l'homme n'a «*jamais rien reçu de meilleur et de plus vaste que la patience.*» Dans la langue arabe, le mot «*Ṣabr*» signifie emprisonnement ou réclusion. Voilà pourquoi on dit de l'homme qui a été arrêté et emprisonné «Untel a été tué par le *ṣabr*». Le Très-Haut dit: «***Et emprisonne ton âme avec ceux qui invoquent leur***

249. Coran 32: 24.
250. Muslim, chap. *Al-Ṭahāra*, 1.
251. Al-Bukhārī, 1469 et Muslim, 1053
252. Muslim, 2999.
253. Al-Bukhārī, 5652 et Muslim, 2576.
254. Al-Bukhārī, 1283 et Muslim, 926.

Seigneur jour et nuit, par désir de Sa Face»[255], c'est-à-dire confine-toi avec eux. Par conséquent, *aṣ-Ṣabr* consiste à se retenir de l'anxiété et de la colère, à empêcher sa langue de se plaindre et à retenir son corps des actions honteuses. Il y a trois types de patience : la persévérance dans l'obéissance à Dieu, la patience dans l'évitement de la désobéissance à Dieu et la patience dans les épreuves divines. Les deux premières sont liées aux actes acquis par le serviteur, tandis que le dernier concerne les actes que le serviteur n'est pas libre d'acquérir.

J'ai entendu le Shaykh al-Islam Ibn Taymiyya, que Dieu sanctifie son esprit, dire : « La patience du Prophète Joseph ﷺ face à la tentation de la femme du gouverneur d'Egypte était plus forte que sa patience face à ses frères qui le jetèrent dans le puits et le séparèrent de son père. Dans son affaire avec ses frères, il s'agissait d'une patience sans choix de sa part ; alors que sa patience dans son affaire avec la femme, elle, était volontaire, car il a combattu son âme et son plaisir par dévotion envers Dieu ﷻ et pour éviter la turpitude. Il était jeune, plein de désir, célibataire et sans autre moyen de satisfaire ses désirs. Il était étranger dans le pays, sans parents ni amis pour avoir honte, et il était esclave et sans les mêmes contraintes morales que l'homme libre. La femme qui a tenté de le séduire était belle, de haut rang et la femme de son maître, et elle a tenté de le séduire quand son époux était sorti. Et en plus de tout cela, elle l'a menacé d'emprisonnement et d'humiliation s'il ne cédait pas à ses avances. Malgré tous ces facteurs et ces menaces, il fut volontairement patient et préféra ce qui est auprès de Dieu ﷻ. La différence entre cette patience et celle qu'il observa quand il fut jeté dans le puits est immense. »

Il disait aussi : « La patience dans l'accomplissement des actes d'adoration est plus parfaite et meilleure que la patience dans l'évitement des actes interdits. L'avantage procuré par l'accomplissement d'un acte d'obéissance est plus cher à Dieu que l'avantage procuré par l'abandon d'un acte de désobéissance. Le mal engendré par le manque d'obéissance est plus répugnant à Ses Yeux que le mal engendré par l'existence de la désobéissance. »

Il a rédigé un traité sur ce sujet dans lequel il a mentionné vingt manières différentes d'être patient, mais ce n'est pas le lieu pour les mentionner. Notre propos ici est de discuter de la patience, de sa réalité, de ses degrés et de son rang. Dieu seul est Celui qui accorde le succès.

255. Coran 18 : 28.

Les différents types de patience

Il en existe trois sortes: la patience par Dieu, la patience pour Dieu et la patience avec Dieu.

La première consiste à rechercher l'aide de Dieu ﷻ et de Le considérer comme étant la source de la patience. La patience du serviteur ne dépend pas de lui, mais c'est un don du Seigneur, conformément à Sa Parole: «***Toi, sois patient! Ta patience ne vient que de Dieu***»[256]. C'est dire que si Dieu ne t'accorde pas la patience, tu ne peux pas être patient.

La seconde est la patience pour Dieu ﷻ, ce qui signifie que la finalité de ta patience doit être l'amour de Dieu ﷻ, le désir de Sa Face et de Sa Proximité, et non pour manifester la force de ton âme, forcer l'admiration des autres ou pour une tout autre raison.

La troisième est la patience avec Dieu ﷻ, à savoir l'effort du serviteur par rapport aux Décrets de Dieu ﷻ et aux exigences religieuses. Le serviteur doit être persévérant par rapport à eux, aller avec eux partout où ils l'emmènent et s'arrêter là où ils s'arrêtent. Cette patience consiste à s'attacher aux choses que Dieu ﷻ commande et aime. C'est le type de patience le plus dur et le plus exigeant, et c'est celle du serviteur qui aime la vérité (*Ṣiddīq*).

Junayd a dit: «Le voyage de ce monde vers l'Au-delà est facile et léger pour le croyant. Mais se séparer des créatures pour l'amour de Dieu est difficile, le voyage de l'âme vers Dieu est très difficile, et la patience avec Dieu est encore plus difficile». Un jour, on l'interrogea à propos de la patience, et il a répondu: «C'est avaler l'amertume sans froncer les sourcils».

Dhū an-Nūn a dit: «La patience, c'est éviter les oppositions aux commandements de Dieu, avaler sereinement les gorgées amères des malheurs et montrer son indépendance matérielle à l'occurrence de la pauvreté». Les maîtres ont dit: «La patience, c'est affronter l'affliction en observant les convenances»; «La patience, c'est s'annihiler dans l'affliction sans se plaindre»; «La patience, c'est l'habitude de l'âme à attaquer les adversités»; «[C'est] faire un bon accueil au malheur, comme dans l'état de bien-être.» 'Amr Ibn 'Uthmān a dit: «[La patience], c'est rester ferme avec Dieu et accueillir Ses afflictions avec magnanimité et générosité». Al-Khawwāṣ a dit: «C'est rester ferme par rapport aux Commandements du Livre et de la Sunna».

Yaḥyā Ibn Mu'ādh a dit: «La patience des amants est plus forte que la patience des ascètes. Comment peuvent-ils être patients!» Les maîtres ont dit aussi: «La patience, c'est rechercher l'aide de Dieu»; «C'est renoncer à se plaindre»; «La

256. Coran 16: 127.

patience, comme son nom, a un goût amer / Mais son résultat est plus doux que le miel » ; « La patience, c'est se satisfaire de l'anéantissement de l'âme dans la satisfaction du bien-aimé » :

Je serai patient pour te plaire et je périrai par mes lamentations / L'important est que tu sois content, même si ma patience me tue.

Ils ont dit qu'il existe cinq degrés de patience : *Ṣābir*, *Muṣṭabir*, *Mutaṣabbir*, *Ṣabūr* et *Ṣabbār*. Le premier, *Ṣābir*, est le plus général ; *Muṣṭabir* est celui qui a gagné en patience et en est rempli ; *Mutaṣabbir* est celui qui force son âme à être patiente ; *Ṣabūr* est celui dont la patience est immense et dépasse celle de tous les autres. Et enfin, *Ṣabbār* est celui qui est extrêmement patient. Ce dernier excelle en termes de mesure et de poids de la patience, tandis que le précédent excelle en termes de qualité de patience et de ses modalités. 'Ali Ibn Abū Ṭālib ﷺ a dit : « La patience est une monture qui ne trébuche jamais ».

Un homme demanda à Shiblī : « Quelle est la patience la plus difficile pour les patients ? » Il répondit : « La patience en Dieu ». L'homme dit : « Non ». Shiblī dit : « La patience pour Dieu ». L'homme dit de nouveau : « Non ». Shiblī poursuivit : « La patience avec Dieu ? » Mais cette fois encore, l'homme dit : « Non ». Shiblī dit alors : « Quelle est donc la plus difficile ? » Et l'homme dit : « La patience sans Dieu »[257].

Al-Jurayrī a dit : « La patience consiste à ne pas faire la différence entre l'état de bienfait et l'état d'affliction et être serein dans les deux circonstances ; le *Taṣabbur*, c'est la tranquillité dans l'épreuve et face au poids de l'affliction ». Abū 'Alī ad-Daqqāq a dit : « Les patients atteignent la gloire dans les deux demeures, car ils ont obtenu de la part de Dieu Sa Compagnie et parce que Dieu est avec ceux qui sont patients ».

Concernant les Paroles du Très-Haut : « ***Soyez patients (iṣbirū) ! Rivalisez de patience (ṣābirū) ! Attachez-vous fermement (rābiṭū) à Dieu*** »[258], les exégètes ont dit que ce verset passe du devoir le plus facile au plus dur et au plus noble. Cela signifie que *as-Ṣabr* est inférieur à la *Muṣābara*, et que la *Muṣābara* est inférieure à la *Murābaṭa*. *Murābaṭa* vient de *rabṭ* qui signifie une cravate ou une prise. Le *murābiṭ* est quelqu'un qui attache (ou selle) son cheval en craignant [une attaque soudaine]. Par conséquent, ce terme a été utilisé pour désigner celui qui se plie aux commandements de Dieu ﷻ et qui attend. Le Prophète ﷺ a dit : « *Laissez-moi vous informer à propos de ce qui efface les fautes et qui élève les degrés : Le fait de parfaire les ablutions malgré les désagréments, l'abondance des pas qui sont faits pour se rendre vers les mosquées et le*

257. C'est-à-dire Le désirer mais ne pas L'atteindre.
258. Coran 3 : 200.

fait d'attendre, après chaque prière, la suivante. Cela constitue la meilleure forme de ribāṭ. »[259] Il a dit aussi : « *Le ribāṭ d'un jour pour la Cause de Dieu est meilleur que cette vie et ce qu'elle contient* »[260].

Les maîtres ont dit : « Soyez patients avec vos âmes par rapport à l'obéissance à Dieu, et rivalisez de patience avec vos cœurs dans l'épreuve et guettez vos secrets sur le chemin vers Dieu » : « Soyez patients en Dieu, rivalisez de patience avec Dieu et soyez à l'affût avec Dieu » ; « Soyez patients dans la générosité, rivalisez de patience dans les afflictions et le mal, et soyez fermes dans la demeure de l'ennemi, en craignant la Divinité de la Terre et des cieux, afin que vous puissiez réussir dans la demeure éternelle ».

Par conséquent, *aṣ-Ṣabr* concerne ton âme, *al-Muṣābara* est entre toi et ton ennemi, et *al-Murābaṭa* consiste à rester sur place et à être préparé. Tout comme *ar-Ribāṭ* est la forteresse érigée aux frontières d'où l'ennemi pourrait attaquer, *al-Murābaṭa* consiste à garder avec vigilance les brèches ou les faiblesses du cœur contre les assauts de Satan, de peur qu'il ne le contrôle, ne le ruine ou ne le disperse. Un maître a dit : « Avale la patience. Si elle te tue, tu seras un martyr, et si elle te soutient, tu vivras dans l'honneur ». Un autre a dit : « La patience pour Dieu est une richesse, la patience par Dieu est une endurance, la patience en Dieu est une épreuve, la patience avec Dieu est une fidélité, la patience par rapport à l'obtention de la part de Dieu est futilité, la patience dans la quête est l'indice du succès, la patience dans l'épreuve est le symbole du soulagement ». On a dit aussi : « L'état du serviteur avec Dieu est son *ribāṭ* et ce qui est autre que Dieu est l'ennemi ».

Dans l'*Adab al-Mufrad* de Al-Bukhārī, il est rapporté que le Messager de Dieu ﷺ a été interrogé sur la foi et qu'il a répondu : « *C'est la patience et la tolérance* ». C'est la manière la plus complète et la plus évidente de l'exprimer, car elle englobe toutes les stations de la foi, du début à la fin. Car deux choses sont exigées de l'âme : faire et donner ce que l'on nous a commandé fait partie de la tolérance ; et s'abstenir de ce qui est interdit fait partie de la patience. Dieu ﷻ a enjoint dans Son Livre la belle patience, le beau pardon et la belle indulgence. J'ai entendu le Cheikh al-Islam Ibn Taymiyya, que Dieu sanctifie son esprit, dire : « la belle patience est celle qui n'est accompagnée par aucune plainte, le beau pardon est celui qui n'est accompagné par aucune colère, et la belle indulgence est celle qui n'est accompagnée par aucun mal ».

Une tradition israélite dit : « *Dieu a révélé à l'un de Ses Prophètes : « J'ai envoyé une épreuve à Mon serviteur, alors il M'a appelé, J'ai tardé à répondre, et il s'est plaint, alors Je lui ai dit : Mon serviteur, comment puis-Je avoir pitié de toi en te délivrant de la chose pour laquelle J'ai*

259. Muslim, 251.
260. Al-Bukhārī, 2892.

pitié de toi ?» À propos des Paroles de Dieu ﷻ : «***Nous avons suscité parmi eux des chefs qui les ont dirigés sur Notre ordre quand ils étaient patients et croyaient fermement à Nos Signes***»[261], Ibn 'Uyayna a dit : «quand ils eurent atteint le sommet des vertus [=la patience] Dieu a fait d'eux des chefs». Un maître a dit : «La meilleure patience des dévots, c'est quand leur adoration est protégée et la meilleure patience des amoureux, c'est quand leur amour est refusé».

Un poète a dit :

Il est devenu clair le jour de la séparation que toute sa résolution / À être patient n'était qu'un faux espoir.

Le fait de se plaindre à Dieu ﷻ n'est pas incompatible avec la patience, car Jacob (Ya'qûb) عليه السلام, avait promis de faire preuve d'une belle patience. Et un Prophète ne viole jamais sa promesse, mais il a dit : «***Je me plains seulement à Dieu de ma douleur et de mon affliction***»[262]. Job (Ayyûb) عليه السلام aussi a promis à Dieu ﷻ d'être patient. En effet, Dieu ﷻ nous dit à son sujet qu'Il l'a trouvé patient et qu'il a dit : «***Il implora son Seigneur : «Moi, le mal m'a touché ; mais Toi, tu es le plus miséricordieux de ceux qui font miséricorde !»***»[263]. Ce qui est incompatible avec la patience, c'est se plaindre de Dieu et non à Dieu ﷻ. Un maître vit un homme se plaindre de sa pauvreté et de son besoin à un autre, alors il lui dit : «Tu te plains de Celui qui te fait miséricorde à celui qui ne t'en fait pas !». Puis il déclama :

Quand une calamité te frappe, sois patient vis-à-vis d'elle / Comme est patient l'homme généreux et noble. Car Dieu est au courant de ton état.

Quand tu te plains à un fils d'Adam / Tu te plains du Miséricordieux à celui qui n'a aucune pitié.

La patience selon Anṣārī

L'auteur des *Manāzil* dit : «La patience, c'est retenir l'âme par rapport à ce qui est détestable et ligoter la langue par rapport à la plainte. C'est la station la plus dure pour les gens du commun, la plus solitaire dans la voie de l'amour et la plus répréhensible dans la voie de l'Unicité divine»[264].

Elle est difficile pour l'homme du commun, car c'est un débutant sur la voie, qui n'est pas entraîné pour le voyage et manque du raffinement nécessaire pour franchir les stations. Ainsi, quand les épreuves s'abattent sur lui et que l'appréhension le submerge, il a du mal à le supporter et à faire preuve de patience. Il n'est pas

261. Coran 32 : 24.
262. Coran 12 : 86.
263. Coran 21 : 83.
264. *Manāzil*, op. cit., p. 49.

comme le dévot qui est habitué à la patience ni un amant qui se complaît dans l'épreuve pour faire plaisir à son Bien-Aimé. Il se sent seul sur la voie de l'amour, parce que ce chemin exige de rechercher le plaisir dans les épreuves auxquelles le Bien-Aimé le soumet, alors que la patience exige de les haïr. Il s'y accroche malgré son aversion, qui est la solitude sur le chemin de l'amour. Il y a dans la solitude une réalité subtile, car se délecter dans l'épreuve de l'amour est la cause de l'intimité du cœur avec le Bien-Aimé. Lorsque l'amant ressent la douleur qui l'oblige à être patient, il passe de l'intimité au sentiment de solitude, et sans celle-ci, il ne ressentirait pas la douleur qui nécessite de la patience.

Quant au fait qu'elle « est répréhensible dans la voie de l'Unicité divine », c'est parce que la prétention y est forte. Celui qui est patient revendique par son état sa force d'endurance, ce qui est une grande prétention de la part de son âme, et cela contredit directement la pureté de l'Unicité divine, car personne n'a de force en dehors de Dieu ﷻ. Dieu ﷻ possède toute la force, et il n'y a de force et de pouvoir que par Dieu, le Très-Haut, le Magnifique. Voilà pourquoi la patience est condamnable sur la voie de l'Unicité divine. C'est la pire chose qui puisse se produire dans cette voie, comme l'a dit l'auteur, car l'affirmation de l'Unicité renvoie toutes choses à Dieu ﷻ alors que la patience les renvoie à l'âme. L'affirmation de l'âme dans l'Unicité divine est condamnable. Voilà en résumé ce que l'auteur entend après une lecture attentive et approfondie, et c'est un discours répréhensible en soi. En réalité, la patience est l'une des stations les plus sûres sur le chemin de l'amour, la plus indispensable pour les amants et la plus déterminante sur le chemin de l'affirmation de l'Unicité divine. L'amant en a nécessairement besoin.

Si on dit : « Comment l'amant peut-il en avoir nécessairement besoin alors qu'elle est incompatible avec l'amour parfait, en ce sens qu'elle est impossible sans un conflit entre l'âme et la volonté de l'amour ? »

On répondrait : C'est pour cette raison que c'est la station la plus sûre sur le chemin de l'amour et la plus pertinente pour lui. C'est par elle que l'amour authentique et sincère peut être séparé de l'amour imparfait et faux. On reconnaît le véritable amour à l'endurance à la douleur dans la quête du plaisir du Bien-Aimé. Voilà pourquoi l'amour de la plupart des gens est faux : tout le monde prétend aimer Dieu ﷻ, mais lorsqu'il est affligé de douleur, il abandonne son amour. Seul le patient endure. Sans les difficultés et la douleur, l'amour ne se réaliserait pas. Les plus grands amants sont les plus patients. Voilà pourquoi Dieu ﷻ a caractérisé ceux qui L'aiment et Ses élus par la patience. Il dit à propos de Son bien-aimé Job (Ayyûb) عليه السلام : « ***Nous l'avons trouvé patient!*** – puis

Il l'a loué en poursuivant – ***Quel merveilleux serviteur, il se repentait constamment***»[265].

Dieu ﷻ a ordonné à Ses créatures les plus chères d'être patientes par rapport à Ses Jugements et Il a informé que leur patience provient de Sa Grâce. Et il loua les plus patients par les meilleures louanges, leur garantissant une énorme et inestimable récompense, alors que celle des autres est mesurée. Il a rattaché la patience aux stations de la soumission, de la foi et de l'excellence, comme cela a été dit précédemment, ce qui en fait une vertu aux côtés de la confiance, de la certitude, des œuvres justes et de la piété. Il a déclaré aussi que seuls ceux qui sont patients peuvent tirer profit de Ses signes, que la patience est un bien pour ceux qui la pratiquent, et que les Anges les saluent pour leur patience au Paradis.

Il n'y a rien dans le sentiment de douleur que les âmes supportent qui porte préjudice à leur amour ou à leur affirmation de l'Unicité divine, car la sensation de douleur et le désir de la repousser sont des choses naturelles, tout comme on a besoin de se nourrir et de boire, et que l'on souffre si on en est privé. Les besoins de l'âme ne peuvent en aucune manière être complètement éliminés, sinon ce ne serait pas une âme humaine, et l'affliction ne serait jamais éliminée. Ce serait un tout autre monde. La patience et l'amour ne sont pas incompatibles, mais sont plutôt complémentaires. En vérité, l'amant est celui qui est très patient. En réalité, le vice de la patience qui est en contradiction avec l'amour et l'affirmation de l'Unicité, c'est le fait que son motif soit suscité par autre chose que le désir de faire plaisir au Bien-Aimé, ou par le désir d'autrui plutôt que du Bien-Aimé. Telle est la solitude et le caractère répréhensible de la patience. Quant à celui qui voit sa patience par Dieu, pour Dieu et avec Dieu, et qui contemple que sa patience vient de Dieu ﷻ et non par la force de son âme, l'amour d'un tel homme n'est pas affecté par la solitude et son affirmation de l'Unicité n'est pas condamnable.

Si cette patience persiste en lui, il n'en a alors atteint qu'un type, à savoir la patience dans l'affliction. Quant à la patience dans l'obéissance, en s'y tenant, en s'opposant à la désobéissance, en se retenant de tels actes par son propre choix et en s'en délectant, comment pourrait-elle être une solitude ? Et qu'y a-t-il de répréhensible en elle ?

Si on dit : «Si l'individu est patient par choix, amour, plaisir et abnégation, alors ce n'est pas la patience qui a incité à cela, car dans ce cas, la patience est concomitante avec la solitude et la désapprobation que l'on éprouve et qui contredit l'état de l'amant». On répondrait : Il n'y a pas de contradiction ici car la patience d'une personne dans un tel cas relève entièrement de sa satisfaction. C'est la satisfaction qui prend le dessus, non parce que la patience s'évanouit, mais parce

265. Coran 38 : 44.

que le sentiment de satisfaction et d'amour est plus fort, ainsi que la préférence pour le Bien-Aimé. La contemplation et la station sont alors dominées par l'état de satisfaction, et la patience en fait partie. Nous ne réfutons pas cela, si c'est ce qui est entendu. Au contraire ! Notre but n'est pas de réfuter ou de polémiquer. Et si le sens est différent, il a maintenant été examiné et clarifié.

Les degrés de la patience

L'auteur des *Manāzil* dit : « Il existe trois degrés de patience. (**1**) Le premier, c'est la patience contre la désobéissance par la connaissance de la menace, afin de persister dans la foi et d'être prudent par rapport à l'illicite, et mieux encore, c'est de supporter la désobéissance par honte ».

Il a cité deux motivations et avantages pour la patience contre la désobéissance. Les deux motivations sont : la peur de la menace qui y est associée ; la honte devant le Seigneur, que Ses bienfaits soient utilisés pour Lui désobéir ou pour Le défier en commettant des fautes énormes. Les deux bienfaits sont la préservation de la foi et la prudence par rapport aux interdictions. Quant à la connaissance et la peur de la menace, elles sont motivées par la force de la foi en la Révélation et la confirmation de sa substance. La honte devant le Seigneur est motivée par la force de la connaissance et la contemplation de la signification des Noms et des Attributs.

Mais mieux encore, c'est quand le motif de la honte est l'amour. La persistance dans la foi incite le serviteur à renoncer à la désobéissance, car la foi la réduit inévitablement, l'élimine complètement, ou du moins détruit son éclat et sa fraîcheur, éteint sa lumière, affaiblit sa force et amoindrit ses fruits. C'est une relation nécessaire entre la désobéissance et la foi. Ceci est connu par l'expérience, les textes sacrés, ainsi que par l'intellect. À ce propos, le Prophète ﷺ a dit : « *Lorsqu'un homme a des rapports sexuels illégaux, il n'est pas croyant au moment de son acte. Quand quelqu'un boit une boisson alcoolisée, il n'est pas croyant au moment de boire. Quand un voleur vole, il n'est pas un croyant au moment où il vole, et quand un pilleur pille pendant que les gens le regardent, il n'est pas un croyant au moment de le faire. Méfiez-vous ! Méfiez-vous ! Mais la porte du repentir [reste] ouverte par la suite* »[266].

Quant à la prudence par rapport à l'illicite, c'est la patience par rapport à l'excès de choses permises, de peur qu'elles ne conduisent à l'illicite. La pudeur étant un trait caractéristique des nobles, des généreux et des âmes pures, les hommes de la pudeur sont supérieurs aux hommes de la peur.

De plus, se sentir honteux devant Dieu ﷻ est un signe de vigilance et de présence du cœur avec Lui. La vénération et l'exaltation suscitées par la pudeur sont plus nobles que celles qui sont suscitées par la peur, car celui qui est motivé à

266. Al-Bukhārī, 6772.

cela par la peur, son cœur est rempli de peur, tandis que celui qui est motivé par la pudeur, son cœur est rempli de Dieu ﷻ. Celui qui a peur s'inquiète pour son âme et souhaite la protéger, tandis que celui qui a honte devant Dieu ﷻ est vigilant par rapport à son Seigneur et observe Sa Magnificence. Ces deux stations font partie des stations des gens de foi, cependant celle de la pudeur est plus proche de la perfection, car quand le voyageur y accède, c'est comme s'il voyait Dieu ﷻ et les fontaines de la pudeur jaillissent alors de son cœur.

Anṣārī poursuit : « (2) Le deuxième degré est la patience par rapport à l'obéissance, en veillant à conserver cet état en permanence, en gardant un œil sur sa pureté et en l'améliorant par la science. » Donc, pour lui, l'accomplissement des actes d'obéissance est plus difficile que l'évitement des actes de désobéissance. Ainsi, le degré de la patience par rapport à l'obéissance est supérieur au degré de la patience par rapport à la désobéissance. Ceci est juste, comme on l'a vu précédemment, car éviter la désobéissance est l'accomplissement de l'obéissance. L'interdiction est destinée à observer ce qui est ordonné. Les actes illicites affaiblissent et épuisent la force de ce qui est ordonné, et ils ont été interdits dans le but de protéger les choses ordonnées. C'est comme les pratiques naturelles qui maintiennent la santé et la vie : le but de l'interdiction des choses illicites est de protéger la santé et les causes de la vie.

Le Shaykh a également déclaré que ce degré de patience est atteint par trois moyens : la conservation des actes d'obéissance, leur purification et leur accomplissement, conformément aux exigences de la science, car par la connaissance, la perfection est atteinte. L'obéissance est amoindrie quand on perd l'un de ces trois moyens. Si le serviteur ne veille pas constamment sur eux, il les perd, et même quand il les protège, il est exposé à deux fléaux : la perte de leur pureté, si leur motivation est autre que la Face de Dieu ﷻ, la volonté de L'atteindre ainsi que Sa proximité. Ceci est protégé en veillant sur la pureté des actes, c'est-à-dire en ayant la crainte que ses actes ne soient pas conformes à la science, dans la mesure où ils contredisent la Tradition. Le serviteur les protège de ces fléaux en purifiant son suivisme de la Tradition, comme on les protège contre le premier fléau en purifiant son intention et sa volonté. Voilà pourquoi l'auteur précise « en gardant un œil sur sa pureté et en l'améliorant par la science ».

L'auteur poursuit : « (3) Le troisième degré, c'est la patience face à la calamité en gardant les yeux sur l'excellence de la récompense, en attendant le souffle du soulagement, en minimisant la calamité, en comptant les grâces divines et en se souvenant des bienfaits du passé ». Ces trois choses suscitent la patience face à l'affliction. La première consiste à garder les yeux sur l'excellence de la récompense : Plus l'attention et la confiance du serviteur par rapport à la récompense sont grandes et plus l'affliction devient facile à supporter. La lourde charge qui pèse

sur chaque personne patiente est allégée par le plaisir auquel elle s'attend quand elle en sera délivrée dans l'Au-delà. S'il n'en était pas ainsi, les avantages de ce monde et de l'autre seraient perdus. En effet, personne ne s'exposerait à des difficultés immédiates, s'il ne s'attendait pas à une récompense différée, car l'âme est naturellement attirée par ce qui est à portée de main, alors que l'intellect est tourné vers ce qui n'est pas immédiat et vers les finalités.

Tous les sages de toutes les nations conviennent que les bienfaits ne sont pas atteints par les bienfaits, que celui qui affectionne le repos devra nécessairement s'en séparer, et que le repos n'est atteint que dans la mesure où l'on est prêt à se fatiguer. Le poète a dit :

Les grandes résolutions dépendent des hommes résolus / Les dons dépendent des gens généreux

Aux yeux des petits, les petits sont grands / Aux yeux des grands, les grands sont petits.

Le fait est qu'observer, anticiper et être certain de la bonne récompense future aide le serviteur à les supporter, qu'il s'agisse de questions de son choix ou de celles pour lesquelles il n'en a pas.

Quant à l'attente « du souffle du soulagement », elle permet de supporter les calamités avec patience, surtout si l'espoir est fort et le réconfort après la calamité certain. Le serviteur trouve même au milieu de la calamité une lueur d'espoir et une brise de soulagement, et cette anticipation subtile devient déjà pour lui un soulagement. C'est dans des moments comme celui-ci que l'on comprend la signification de Son Nom le Subtil.

Le serviteur « minimise la calamité » de deux manières :

En se rappelant les faveurs et les bienfaits que Dieu ﷻ lui a accordés. Lorsqu'il constatera qu'il est incapable de les compter et de les recenser, ses calamités lui apparaîtront insignifiantes en comparaison et il se rendra compte que par rapport aux dons de Dieu dont il jouit, ses calamités sont comme une goutte dans l'océan.

La seconde manière : Se rappeler des bienfaits de Dieu dont il a joui, qui appartiennent au passé, se souvenir des faveurs qui se rapportent au présent, et attendre la belle récompense et le soulagement futurs dans ce monde et dans l'autre, le Jour de la Récompense.

Il est rapporté qu'une fois, une femme dévote trébucha et, en tombant, se coupa un doigt. Quand un parent lui dit : « Tu ris alors que tu viens de te couper un doigt ? ». Elle dit : « Je vais te répondre selon ta compréhension. La douceur de la récompense que j'attends pour cette perte m'a fait oublier l'amertume de la perte ». Elle a fait allusion au fait que la compréhension de son parent ne pouvait pas saisir plus que cela. À savoir, son observation de Celui qui lui a causé cela, sa contemplation de l'excellence de Son choix en lui infligeant cela, le plaisir qu'elle éprouvait dans cette affliction, sa gratitude envers Lui, et la comparaison avec les

bienfaits qu'Il lui a accordés avant : *Même si je souffre que tu me fasses mal / Je suis ravie que tu aies pensé à moi.*

Anṣārī poursuit : « La patience la plus faible est celle pour Dieu, c'est la patience des gens du commun ; au-dessus, il y a la patience par Dieu, c'est la patience des aspirants ; au-dessus encore, il y a la patience envers Dieu, c'est la patience des voyageurs. »

Il veut dire que la patience des gens du commun est pour Dieu ﷻ, c'est-à-dire dans l'espoir de Sa Récompense et dans la crainte de Son Châtiment, tandis que la patience des aspirants est par Dieu ﷻ, c'est-à-dire par Sa Force et Son Pouvoir : ils ne voient aucune patience en eux-mêmes et ne se trouvent aucune force pour cela. Leur état est la réalisation de la formule : « Il n'y a de force et de pouvoir que par Dieu » par rapport à la science, la connaissance et l'état. Au-dessus de ces deux catégories se trouve la patience envers Dieu ﷻ, c'est-à-dire envers Ses Commandements : un tel serviteur contemple Celui qui agit sur lui, il endure avec patience les Décrets divins qui sont en vigueur sur lui, peu importe qu'ils lui soient favorables ou défavorables. C'est la patience des voyageurs.

Selon Anṣārī, ces trois degrés sont ceux des gens du commun. Puisque c'est ce qu'il a déclaré dans la station de la patience en précisant que c'est la station la plus faible en ce qui les concerne. Cependant, ce qui est correct, c'est que la patience pour Dieu ﷻ est un degré plus élevé que la patience par Dieu ﷻ, car la première est liée à la Divinité, tandis que la seconde est liée à la Seigneurie. Ce qui se rapporte à la Divinité est plus complet et plus élevé que ce qui se rapporte à Sa Seigneurie. Il en est ainsi parce que la patience pour Lui est une adoration et que la patience par Lui est une demande de Son aide. L'adoration est la finalité et la demande d'aide est un moyen pour y parvenir ; il s'ensuit que la patience pour l'adoration de Dieu ﷻ est plus élevée que la patience par rapport aux autres choses pour lesquelles l'aide de Dieu est demandée.

De plus, la patience par Dieu ﷻ est une qualité commune aux croyants ainsi qu'aux non-croyants, aux purs et aux pervers, car celui qui est témoin de la réalité existentielle est patient par Lui. Quant à la patience envers Lui, c'est le statut des Messagers, des Prophètes, des véridiques et de ceux qui ont réalisé la contemplation de : « ***c'est Toi que nous adorons et c'est à Toi que nous demandons de l'aide*** ». De plus, la patience pour Lui est la patience dans l'accomplissement de Ses Droits, dans l'accomplissement de ce qui Lui est cher et agréable, alors que la patience par Lui pourrait être par rapport à cela, ou par rapport à ce qu'Il désapprouve ou qui Le met en colère, ou par rapport à une situation neutre. Comment ces deux patiences pourraient-elles alors être égales ?

Quant à appeler «la patience par rapport à Ses Décrets» la «patience envers Lui», il n'y a aucun débat sur le choix des mots une fois que le sens est clair, car cela signifie la «patience par rapport à Ses décisions», et voilà pourquoi le Shaykh l'a placée au troisième degré. Tu as compris maintenant, après ce que nous avons expliqué, que la patience dans l'obéissance et dans la résistance à la désobéissance est plus parfaite que la patience envers Ses Décrets, car cette dernière est la patience par choix, par amour et par sacrifice de soi, comme ce fut le cas pour Joseph ﷺ, tandis que la patience envers Ses Décrets est la patience par nécessité, et comme tu le sais maintenant, il y a une grande différence entre elles.

De même, la patience de Noé, d'Abraham et de Moïse, que la prière et la paix soient sur eux, par rapport à ce qui leur est arrivé pour Dieu ﷻ, par leur propre choix et action, et leur patience vis-à-vis de l'hostilité de leur peuple était plus parfaite que la patience de Job face à son affliction et son épreuve dont il ne fut pas la cause. La patience d'Ismaël le sacrifié et la patience de son père Abraham dans l'accomplissement de l'ordre de Dieu ﷻ étaient elles aussi plus parfaites que la patience de Jacob lorsqu'il perdit Joseph. Que la paix soit sur eux tous.

Tu sais donc que la patience pour Dieu ﷻ est plus parfaite que la patience par Dieu ﷻ, et la patience dans l'obéissance et dans la résistance à la désobéissance est plus parfaite que la patience envers Son Décret et Sa Décision. C'est à Dieu ﷻ que nous demandons de l'aide, sur Lui que nous comptons et il n'y a de force et de puissance que par Lui.

Si tu dis: «La patience par Dieu est plus forte que la patience pour Dieu, car ce qui est par Dieu l'est au moyen de Sa Puissance et de Sa Force et ce qui est par Lui est irrésistible et incomparable. Il s'agit là de la patience des maîtres des états spirituels et de la prédilection, alors que la patience pour Dieu est celle des dévots et des ascètes, et c'est pourquoi, en dépit de leur sincérité, de leur ascèse et de leur patience pour Dieu, ils sont plus faibles que ceux qui sont patients par Lui. Voilà pourquoi l'auteur a dit: La patience la plus faible est celle pour Dieu».

On répond à cela en disant qu'il existe quatre niveaux. Le premier, c'est le niveau de la perfection: c'est celui des gens des grandes résolutions, à savoir celui de la patience pour Dieu et par Dieu ﷻ. Ils recherchent dans leur patience la Face de Dieu ﷻ et, à travers Lui, abandonnent toute prétention à leur propre force et puissance. C'est le plus haut et le plus noble des niveaux.

Le second, c'est celui où l'on n'a ni la première, ni la seconde. C'est le niveau le plus bas, celui des créatures inférieures qui méritent le mépris et la privation.

Le troisième, c'est le niveau de ceux qui ont de la patience par Dieu ﷻ, qui recherchent et s'appuient sur la Force et la Puissance de Dieu et renient toute prétention à leur propre puissance. Mais leur patience n'est pas pour Dieu, car

elle n'est pas par rapport à ce que Dieu attend d'eux en matière de Religion. Ces personnes atteindront leur objectif et réussiront, mais n'auront aucune récompense à la fin, ou pire, sont voués à la plus funeste des fins. C'est le niveau des mécréants et des maîtres des états sataniques, car leur patience est par Dieu mais non pour Dieu ni en Lui. Leur dévoilement et leur influence sont à la mesure de la force de leurs états. Ils sont comme les rois despotiques, car l'état spirituel est comme le pouvoir, il est accordé aux justes et aux injustes, aux croyants et aux mécréants.

Enfin, le quatrième, c'est le niveau de ceux qui sont patients pour Dieu ﷻ, mais dont la part de patience par Lui est faible, y compris leur part de confiance en Dieu ﷻ et de confiance aveugle en Lui. Ces personnes auront une fin louable, même si elles sont faibles, incapables et échouent dans beaucoup d'objectifs en raison de leur faible réalisation de : «***c'est Toi que nous adorons et c'est à Toi que nous demandons de l'aide***».

Leur part de Dieu ﷻ est plus forte que leur part par Dieu. C'est le cas du croyant faible. En revanche, celui qui est patient par Dieu mais non pour Dieu est comme l'homme fort mais pervers. En conséquence, celui qui est patient pour Dieu et par Dieu ﷻ est comme le croyant fort, et «*le croyant fort est meilleur et plus cher à Dieu que le croyant faible*»[267]. Celui qui est patient pour Dieu et par Dieu est puissant et digne de louanges, et celui qui n'est patient ni pour Dieu, ni par Dieu, est blâmable et méprisable ; celui qui est patient par Dieu, mais non pour Dieu, est capable mais blâmable, tandis que celui qui est patient pour Dieu, mais non par Dieu, est incapable mais louable. Ces détails amoindrissent la confusion en la matière, et permettent de distinguer ce qui est vrai et ce qui est faux.

267. Muslim, 2664.

Chapitre 32
La Station de la satisfaction (*ar-Riḍā*)

Parmi les stations de «***c'est Toi que nous adorons et c'est à Toi que nous demandons de l'aide***», il y a la station de la satisfaction.

Les savants ont unanimement déclaré que la satisfaction était vivement recommandée et appréciée (*mustaḥabb*), mais ils ne sont pas d'accord sur son obligation. J'ai entendu le Shaykh al-Islam Ibn Taymiyya, que Dieu sanctifie son secret, rapporter les deux opinions des disciples de l'Imam Aḥmad à ce sujet, bien qu'il préférât celui de ceux qui considéraient que la satisfaction était vivement recommandée, mais non obligatoire. Il disait: «Aucun commandement n'a été donné à son égard. Contrairement à la patience qui est une obligation, aucun ordre n'a été donné au sujet de la satisfaction, cependant, ceux qui la possèdent ont été loués. En ce qui concerne la tradition dans laquelle Dieu ﷻ dit: *Que celui qui n'est pas patient dans l'épreuve et qui n'est pas satisfait de Mon Décret se trouve un autre Seigneur que Moi*, il s'agit d'une tradition d'origine israélite et non de paroles divines rapportées par le Prophète ﷺ».

J'ajoute cela surtout par rapport à ceux qui disent que la satisfaction est un pur don divin et non une qualité que l'on acquiert. Comment peut-on donc la rendre obligatoire, alors qu'elle n'est pas à la portée de chacun? Dans le soufisme, il y a trois avis sur cette question:

Les maîtres du Khorasan disent que la satisfaction fait partie des stations de la voie spirituelle et que c'est l'étape finale de la confiance en Dieu ﷻ. De ce point de vue, il est donc possible de l'acquérir.

Les maîtres irakiens soutiennent qu'elle fait partie des états spirituels et qu'elle ne peut donc pas être acquise. Elle investit donc le cœur, tout comme les autres états. La différence entre les stations et les états est que les premiers peuvent être acquis tandis que les seconds sont un don de Dieu ﷻ.

Il y a ensuite un troisième groupe qui concilie les deux positions, comme Qushayrī, l'auteur de la *Risāla*, qui dit, comme d'autres d'ailleurs, que le début de la satisfaction est acquis par le serviteur et que, de ce point de vue, elle peut être considérée comme une station, mais que sa fin est un état, et ne peut donc pas être acquise.

Ceux qui soutiennent que c'est une station avancent comme argument le fait que Dieu ﷻ a loué les gens de la satisfaction et les y a encouragés, ce qui suggère

qu'il est dans leur pouvoir de l'atteindre. Le Prophète ﷺ a dit : « *Celui qui est satisfait qu'Allāh soit son Seigneur, que l'Islam soit sa Religion et que Muḥammad soit son Messager a goûté la douceur de la foi* »[268]. Il a également dit : « *Quiconque dit en entendant l'appel [à la prière] : Je suis satisfait que Dieu soit mon Seigneur, que l'Islam soit ma religion et que Muḥammad soit mon Messager, ses péchés seront pardonnés* »[269]. Ces deux traditions sont le pivot et le point final des stations de la Religion. Ils englobent le fait d'être satisfait de la Seigneurie et de la Divinité de Dieu ﷻ, d'être satisfait de Son Messager et de lui obéir, et d'être satisfait de Sa religion et d'être soumis à elle. Celui qui possède ces quatre aspects de satisfaction est un croyant véridique. Certes, une telle affirmation est facile à dire, mais en réalité, c'est la chose la plus difficile quand on est mis à l'épreuve. Surtout quand on est confronté à ce qui s'oppose au désir de l'âme et à sa passion, car à ce moment-là il apparaît que la satisfaction est seulement sur la langue et non un état.

Être satisfait de la Divinité de Dieu ﷻ signifie : être satisfait de Son amour, de la peur de Lui, de l'espoir en Lui, de son repentir et du culte exclusif que l'on Lui voue ; c'est donc faire de Lui le seul objet de sa quête et de son amour, comme celui qui est entièrement satisfait de son Bien-Aimé. Tout cela exige une adoration et une dévotion sans faille envers Lui.

Être satisfait de la Seigneurie de Dieu ﷻ signifie : être satisfait de Son plan pour Son serviteur, et faire de Lui le seul objet de sa confiance. Le serviteur ne doit alors rechercher que l'Aide et le Soutien de Dieu ﷻ, et placer toute sa confiance en Lui.

La première consiste à être satisfait de Ses Commandements et la seconde consiste à être satisfait de Ses Décrets.

Être satisfait de Son Prophète Muḥammad ﷺ en tant que Messager implique une obéissance et une soumission totales envers lui, de sorte que le serviteur le préfère à son âme. Il ne doit chercher des conseils que dans ses paroles, ne se référer qu'à ses enseignements, ne chercher et n'être satisfait que de son jugement, que ce soit en matière de Noms et d'Attributs de Dieu ﷻ, ou des réalités de la foi et de ses diverses stations spirituelles, ou de ses jugements concernant la réalité intérieure et extérieure du serviteur. Si quelqu'un n'est pas capable de trouver ses jugements sur une affaire, il doit alors se tourner vers une autre source, comme l'individu qui ne trouve pour se nourrir que la viande d'un animal abattu [sans suivre les règles islamiques] ou du sang, ou comme celui qui recourt aux ablutions sèches en l'absence d'eau.

Être satisfait de l'Islam comme religion signifie : être satisfait de ce qu'elle renferme comme ordres, interdictions, informations et sagesses, et chasser tous

---

268. Muslim, 34.
269. Muslim, 386.

les doutes et les hésitations qui pourraient subsister dans le cœur à son sujet, et s'y soumettre entièrement, même si cela va à l'encontre de ses désirs, ou de ses plans, ou des enseignements de son shaykh ou de son école.

Si jamais tu atteins cette station, tu te retrouveras seul parmi les hommes, sauf ceux qui sont étrangers dans ce monde. Mais tu ne devras jamais te sentir seul et abandonné, car, par Dieu, la satisfaction est la source de la noblesse et de la puissance, et c'est le prix de la Compagnie de Dieu et de Son Messager ﷺ dans la demeure ultime. Voilà ce que signifie être satisfait de Lui comme Seigneur, de Muḥammad comme Messager et de l'Islam comme Religion. En fait, chaque fois que le serviteur véridique ressent un semblant d'éloignement et d'ostracisme à cause de son amour de Dieu ﷻ et qu'il goûte à Sa Compagnie exclusive, il aspire à plus et demande à Dieu ﷻ : « Augmente mon isolement des hommes, ma solitude dans le monde et ma proximité avec Toi ! ». Plus il goûte la douceur de cet éloignement et de cet isolement, plus il s'aperçoit que la proximité des hommes est la solitude même, que leur considération et leurs égards sont l'humiliation même, que leurs opinions et leurs mauvaises suggestions sont l'ignorance même et que le fait de se conformer à leurs coutumes et à leurs conventions est coupure avec Dieu.

Le serviteur ne doit pas préférer les dons des créatures à la part que Dieu ﷻ lui a donnée, ni échanger celle-ci contre l'accord des créatures, car cela ne le conduira qu'à la privation, pour le seul but de gagner leur respect et leur bienveillance dans cette demeure terrestre. Lorsque les moyens seront définitivement coupés, que les vérités seront réalisées, que le contenu des tombes sera bouleversé, que ce qui est renfermé dans les poitrines sera récapitulé et que les secrets seront dévoilés, et que le serviteur ne trouvera ni pouvoir ni secours en dehors du Vrai Seigneur, ce jour-là les profits et les pertes lui apparaîtront clairement, ainsi que ce qui pèsera dans la balance. C'est à Dieu seul que l'on demande de l'aide et c'est en Lui seul que l'on place notre confiance.

En vérité, la satisfaction est acquise par rapport à sa cause et innée par rapport à sa réalité. On peut donc dire qu'elle est acquise en vertu de ses causes. Lorsqu'elle est affermie par ses causes et que son arbre est planté, on peut cueillir les fruits de la satisfaction, qui est en fait la dernière étape de la confiance en Dieu ﷻ. Celui qui a le pied ferme dans la confiance, la reddition et la délégation atteint nécessairement la satisfaction. En raison de sa difficulté et du nombre réduit de personnes qui répondent à son appel, Dieu ﷻ ne l'a pas ordonnée à Ses créatures, par miséricorde et pour ne pas alourdir leur tâche, mais Il l'encourage. Il a loué ceux qui possèdent cette qualité et a informé que leur récompense sera Sa Satisfaction envers eux, et celle-ci est plus grande, plus éminente et plus précieuse que le Paradis et tout ce qu'il contient. Celui qui est satisfait de Dieu ﷻ, Dieu est satisfait de lui. Mieux encore, la satisfaction du serviteur est le résultat de la

Satisfaction de Dieu à son égard. En fait, la satisfaction du serviteur est entourée par deux aspects de la Satisfaction divine : une Satisfaction qui précède la sienne et qui la favorise et une autre après, à savoir le fruit de la Satisfaction divine à son égard. Voilà pourquoi la satisfaction est la porte suprême de Dieu ﷻ, le Paradis terrestre, le reposoir des gnostiques, le souffle de vie des amants, le délice des dévots et la fraîcheur des yeux des passionnés.

L'une des plus grandes causes qui favorisent la satisfaction est le fait d'accomplir les actes que Dieu ﷻ approuve. Cela conduit nécessairement à la station de la satisfaction. Quand on demanda à Yaḥyā Ibn Mu'ādh : « Quand un serviteur atteint-il la station de la satisfaction ? », il répondit : « Quand son âme accepte les quatre principes dans ses relations avec son Seigneur. C'est quand il dit : Seigneur, si Tu me donnes, j'accepte ; si Tu me prives, je suis satisfait ; si Tu me quittes [en m'accordant du temps libre], je T'adore ; et si Tu m'appelles, je réponds ». Al-Junayd a dit : « La satisfaction est la science solide qui est unie au cœur, car lorsque le cœur atteint la réalité de la science, il atteint la satisfaction. »

En réalité, les stations de la satisfaction et de l'amour ne sont pas comme celles de l'espérance et de la peur. La satisfaction et l'amour sont deux états des habitants du Paradis, mais ils ne quittent pas celui qui les possède dans ce monde terrestre, ni dans le monde intermédiaire, ni dans l'Au-delà. La peur et l'espérance, en revanche, n'accompagnent pas les habitants du Paradis, car ils savent qu'ils ont réalisé ce qu'ils espéraient et évité ce qu'ils craignaient. Même si leur espérance en ce qu'ils obtiendront de Sa Part est éternelle, ce n'est pas une espérance combinée au doute, mais une espérance pure en la promesse véridique du Bien-Aimé et de l'Omnipotent. Cette espérance est différente de celle de la vie terrestre. Ibn 'Aṭā', que Dieu lui fasse miséricorde, a dit : « La satisfaction est l'assurance du cœur par rapport à ce que Dieu a éternellement choisi pour le serviteur. Pour lui, c'est le meilleur choix possible et il en est donc satisfait. » Cette satisfaction porte sur ce qui vient de Dieu ﷻ ; quant à la satisfaction de Lui, c'est un niveau plus élevé et plus noble. Il y a une grande différence entre celui qui est satisfait de Son Bien-Aimé et celui qui est satisfait de ce qu'il reçoit de la part de son Bien-Aimé et qui est la part de son âme. Et Dieu est Plus Savant.

La condition de la satisfaction

La satisfaction n'exige pas que l'on soit indifférent à la douleur et aux choses nuisibles, mais que l'on ne s'oppose pas ou que l'on n'éprouve pas de ressentiment envers le Décret de Dieu ﷻ à cause de cela. Cette distinction a été oubliée par certaines personnes qui disent : « La satisfaction est impossible dans la difficulté,

c'est une chose contre nature. Sinon, comment concilier la satisfaction et l'insatisfaction alors que ce sont deux réalités contraires ? »

Ce qui est juste, c'est qu'il n'y a pas de contradiction entre elles, car la présence de la souffrance et de l'aversion pour les nuisances n'est pas incompatible avec la satisfaction. Il en va de même de la satisfaction du malade qui guérit après avoir bu un médicament amer, ou de la satisfaction du jeûneur après une journée torride, durant laquelle il a eu très faim et très soif, ou la satisfaction du combattant dans la voie de Dieu après les combats et les blessures, etc.

La satisfaction est une voie vers Dieu ﷻ qui est courte, rapide et qui mène au but suprême. Certes, c'est une voie ardue, mais pas plus que la voie de la lutte spirituelle, et elle ne contient pas non plus les chemins escarpés et les déserts de cette dernière. Son chemin escarpé n'est autre que l'aspiration élevée, l'âme pure et l'habitude de l'âme à tout ce qui vient de Dieu ﷻ. Ce qui facilite la tâche du serviteur, c'est sa connaissance de la faiblesse et de l'impuissance de son âme, et sa connaissance de la Miséricorde, de la Compassion et de la Bonté de Dieu ﷻ. Si le serviteur ne contemple pas tout cela et ne parvient pas à se jeter devant Dieu avec satisfaction, amour et joie, cela signifie que son âme n'est pas digne de Dieu ﷻ, qu'elle est loin de Lui, qu'elle ne mérite pas Sa Proximité et Son Amitié et qu'elle est atteinte de toutes sortes de vices et de malheurs.

La voie de la satisfaction et de l'amour fait accomplir de grands bonds au serviteur, même lorsqu'il est dans son lit, et le fait arriver avant le cavalier à bien des destinations. Le fruit de la satisfaction est le bonheur et la joie avec le Seigneur. J'ai vu le Shaykh al-Islam Ibn Taymiyya, que Dieu sanctifie son secret, dans un rêve et je lui ai posé une question concernant les actes du cœur. J'ai ensuite mentionné ses mérites et ses qualités, que je ne mentionnerai pas ici, et il me dit : « Quant à moi, ma voie était celle de la joie et du bonheur de Dieu » ou quelque chose dans ce sens. Telle était sa condition dans cette existence, et cela était évident.

Mais al-Wāsiṭī[270] a dit : « Utilise ta satisfaction du mieux que tu le peux et ne laisse pas ta satisfaction t'utiliser, car tu serais voilé par le plaisir qu'elle te procure par rapport à la réalité de ce que tu verrais. » Ce à quoi al-Wāsiṭī fait allusion ici est une montée et une traversée très ardues pour les soufis, car leur habitude des états et leur familiarité avec eux, et le plaisir que cela leur procure, constituent un immense voile qui les sépare de leur Seigneur. Leur propre plaisir les empêche d'observer les Droits de l'Objet de leur amour et de leur culte, et cette étape difficile n'est franchie que par les maîtres des grandes résolutions.

---

270. Muḥammad Ibn Mūsā al-Wāsiṭī (m. 320/932-933) : célèbre soufi et l'un des plus anciens compagnons de Junayd.

Al-Wāsiṭī mettait grandement en garde les gens contre cet obstacle, et il disait aussi : « Méfiez-vous de la douceur des actes d'obéissance, car c'est un poison mortel ». Voilà ce qu'il entendait en disant : « Utilise ta satisfaction du mieux que tu le peux et ne laisse pas ta satisfaction t'utiliser». C'est-à-dire qu'il ne faut pas que tu accomplisses tes actes pour la douceur de la satisfaction qu'ils procurent, car c'est ce qui te pousserait à les faire ; mais utilise-la en tant qu'outil et cause pour atteindre ton but et l'Objet de ta quête. Dans ce cas, c'est toi qui l'utilises et pas elle.

Cette mise en garde ne se limite cependant pas à la station de la satisfaction, mais concerne tous les états et les stations du cœur dans lesquels il se sent serein et en sécurité. On ne doit pas non plus œuvrer pour l'amour, juste pour l'amour et le plaisir, la joie et le bien-être qu'il procure, mais pour satisfaire le Bien-Aimé. Se limiter à l'amour serait un défaut de l'amour. Dhū an-Nūn a dit : « On reconnaît la satisfaction à trois signes : dans l'abandon du choix avant le Décret, dans la perte de l'amertume après le Décret et dans le débordement de l'amour lorsque l'affliction est à son comble ».

Quand on rapporta à al-Ḥusayn, le fils de 'Alī, que Dieu soit satisfait des deux, qu'Abū Dharr ﷺ, avait dit : « La pauvreté m'est plus chère que la richesse et la maladie m'est plus chère que la santé », al-Ḥusayn déclara : « Que Dieu fasse miséricorde à Abū Dharr. Quant à moi, je dis ceci : Celui qui s'en remet au meilleur choix de Dieu le concernant ne souhaite rien d'autre que ce que Dieu a choisi pour lui ». Al-Fuḍayl Ibn 'Iyāḍ a dit à Bishr al-Ḥāfī : « La satisfaction est supérieure à l'ascèse en ce monde, car celui qui est satisfait ne désire rien de plus que ce qui lui a été donné ». Quand Abū 'Uthmān fut interrogé sur la parole du Prophète ﷺ : *Je demande la satisfaction après le Décret divin*, il dit : « Car la satisfaction avant le Décret est la résolution d'être satisfait. La véritable satisfaction est celle qui suit le Décret ».

Les maîtres ont dit : « La satisfaction est l'élimination de toute gêne par rapport à toute Décision » ; « C'est l'élimination de tout choix » ; « C'est l'accueil des Décrets avec joie » ; « C'est le regard du cœur vers le choix éternel de Dieu pour le serviteur » ; « C'est le renoncement à toute contestation ». 'Umar Ibn al-Khaṭṭāb ﷺ écrivit à Abū Mūsa al-Ash'arī ﷺ : « Tout le bien est dans la satisfaction. Sois satisfait si tu le peux, sinon, sois patient ». Abū 'Alī ad-Daqqāq a dit : « L'homme n'est qu'un un pot de terre. Il n'y a rien en lui qui puisse s'opposer à la décision de Dieu ». Abū 'Uthmān al-Ḥīrī a dit : « Pendant quarante ans, Dieu ne m'a pas installé dans un endroit que je n'aimais pas et Il ne m'a pas déplacé dans un autre que je détestais ».

Il y a trois catégories de satisfaction : La satisfaction des gens du commun par rapport à ce que Dieu ﷻ a partagé entre eux et à ce qu'Il leur a donné ; la

satisfaction de l'élite par rapport à ce que Dieu a décidé et décrété ; et la satisfaction de « l'élite de l'élite » de Lui par rapport à tout le reste.

La satisfaction et la sérénité

L'auteur des *Manāzil* a dit : « Le Très-Haut dit : ***Ô âme apaisée ! Retourne vers ton Seigneur, satisfaite et agréée ; entre donc parmi Mes serviteurs, et entre dans Mon Paradis !***[271]. Dans ces versets, Dieu ﷻ n'offre aucune issue à celui qui est plein de ressentiment envers Lui. Ainsi, Il déclare que l'entrée dans l'état de satisfaction est une condition pour tout voyageur vers Lui. Et la satisfaction est le terme utilisé pour désigner le point véridique où s'arrête Son serviteur qui ne cherche ni à avancer, ni à reculer, ni à augmenter, ni à remplacer un état. C'est le début de la voie de l'élite et le chemin le plus ardu pour les gens du commun »[272].

L'auteur dit : « Dans ces versets, Dieu n'offre aucune issue à celui qui est plein de ressentiment envers Lui », parce qu'Il a conditionné le retour de l'âme vers Sa Majesté par la qualité de la satisfaction, faute de quoi il n'y a pas d'issue vers Lui. Un autre exemple de cela est dans les Paroles du Très-Haut : « ***Ceux que les Anges font périr alors qu'ils sont en état de grâce et à qui ils disent : La paix soit sur vous ! Entrez au Paradis, en récompense de vos actions !*** »[273]. Il a conditionné ces salutations et cette belle annonce des Anges à ceux que ces derniers font périr alors qu'ils sont en état de grâce. Ainsi, dans ce verset, ceux qui ne sont pas dotés de cette grâce ne sont pas concernés par cette belle annonce. En résumé, l'entrée dans l'état de satisfaction est la condition pour que l'âme retourne vers son Seigneur. Et elle ne retourne vers Lui que si elle est satisfaite. Cette entrée est sous-entendue dans ces versets et n'est pas explicite, car le sens apparent, c'est que l'âme est satisfaite par l'accueil honorable qui lui est réservé par son Seigneur et par Son Agrément. C'est ce qui lui sera dit lorsqu'elle sortira de la demeure de ce monde et qu'elle sera présentée devant Dieu ﷻ.

'Abd Allāh Ibn 'Amr ﵄, a dit : « Quand un serviteur croyant meurt, Dieu lui envoie deux Anges avec un don du Paradis, et on dira : Ô âme apaisée, sors ! Approche de la fraîcheur et des odeurs agréables, et d'un Seigneur qui est satisfait de toi ». Il y a trois opinions concernant le moment de cette bonne nouvelle.

La première, et la plus connue, c'est que ce sera au moment de la mort. Al-Ḥasan al-Baṣrī a dit : « Quand Dieu voudra saisir l'âme, elle sera docile et rassurée vis-à-vis de son Seigneur. Ainsi, elle sera satisfaite de Dieu et Il sera satisfait d'elle ». La deuxième opinion est que cette bonne nouvelle lui sera donnée

271. Coran 89 : 27-30.
272. *Manāzil*, op. cit., p. 51.
273. Coran 16 : 32.

au moment de la Résurrection. C'est l'opinion de ʻIkrima, ʻAṭā', aḍ-Ḍaḥḥāk et d'autres. La troisième opinion est que la première partie, à savoir Sa Parole : « ***Ô âme apaisée ! Retourne vers ton Seigneur, satisfaite et agréée*** » sera dite au moment de la mort, tandis que la seconde partie, à savoir Sa Parole : « ***Entre donc parmi Mes serviteurs, et entre dans Mon Paradis !*** » sera dite le Jour de la Résurrection. Abū Ṣāliḥ a dit : Sa Parole ***Retourne vers ton Seigneur, satisfaite et agréée*** sera dite à sa sortie du monde, alors qu'au Jour de la Résurrection, il sera dit : ***Entre donc parmi Mes serviteurs, et entre dans Mon Paradis !*** ».

L'opinion correcte est que ces paroles seront adressées à l'âme à son départ de ce bas-monde ainsi que le Jour de la Résurrection. Sa première résurrection aura lieu à sa mort, et c'est à ce moment qu'elle se retrouvera auprès du Compagnon Suprême et dans Son Paradis, si elle est apaisée et satisfaite de Dieu ﷻ, comme l'indiquent de nombreuses traditions authentiques. Puis, le Jour de la Résurrection, cette bonne nouvelle lui sera [une fois de plus] répétée, et son retour à Dieu ﷻ et son entrée dans le Paradis seront complets. Cependant, le Shaykh [Anṣārī] a déduit de ce verset que le retour de l'âme à Dieu ﷻ dépend de sa satisfaction. Mais il aurait mieux valu qu'il s'appuie sur ces versets pour mettre en valeur la station de la quiétude, car c'est grâce à cette dernière qu'elle est satisfaite et qu'elle est agréée. C'est donc la quiétude qui lui permet d'atteindre ces deux états.

Revenons maintenant à l'explication de ses paroles. Il dit : « la satisfaction est le terme utilisé pour désigner le point véridique où s'arrête Son serviteur », c'est-à-dire qu'il s'arrête à ce que le Seigneur a vraiment exigé dans la Religion, sans hésitation ni objection. C'est ce qui est exigé de ceux qui précèdent, à savoir s'arrêter véritablement à ce que Dieu ﷻ veut, sans hésiter et sans laisser de place à son propre désir. Sa parole : « où s'arrête Son serviteur » pourrait signifier que ce dernier est le sujet, de sorte qu'il s'arrête par la permission de son Seigneur et ne cherche ni à avancer ni à reculer. Ce serait également correct si le serviteur est considéré en tant qu'objet, et c'est plus évident. Le sens serait donc : « partout où Dieu arrête Son serviteur », car le verbe *waqafa* (s'arrêter) pourrait être transitif ou intransitif. Cela voudrait dire que là où son Seigneur le place, le serviteur ne cherche ni à avancer, ni à reculer. Cela doit cependant faire référence à des conditions liées à la volonté existentielle de Dieu ﷻ qui ne relèvent pas du Commandement et de l'Interdiction ; car s'il s'agissait du décret religieux, alors la perfection consisterait à chercher toujours à progresser. Si le serviteur n'aspirait pas à avancer vers Dieu à chaque instant, il reculerait sans s'en apercevoir. Il n'y a jamais d'arrêt dans la voie spirituelle, mais si le serviteur s'arrête dans une station, comme la richesse et la pauvreté, le confort et l'inconfort, ou la maladie ou l'exil, il s'arrête là où Dieu ﷻ l'arrête et ne cherche aucune autre condition en dehors de

celle où Dieu ﷻ l'a mis. C'est pour adapter sa satisfaction avec le choix de Dieu ﷻ pour lui et pour s'annihiler par Lui à son propre choix.

Il en va de même pour ses paroles « il ne cherche ni à avancer, ni à reculer, ni à augmenter, ni à remplacer un état ». Ce point que le Shaykh a soulevé est l'un des nombreux types de satisfaction, à savoir être satisfait des répartitions et des décisions divines concernant l'existence, et par rapport auxquelles Dieu ﷻ n'ordonne pas de résister. Sa parole : « C'est le début de la voie de l'élite » signifie que le cheminement des gens de l'élite se produit par leur séparation de l'âme et de leur volonté. C'est le début de la séparation de l'âme, c'est pourquoi la satisfaction dans ce sens est le début du chemin de l'élite. Cette idée est essentiellement basée sur le principe selon lequel l'annihilation est le but ultime au-dessus de la station de la satisfaction. Cependant, le plus juste est que la satisfaction est plus noble et plus élevée que l'annihilation. La satisfaction est le but, et non le début.

De plus, la station de la gratitude est même au-dessus de la satisfaction, qui se situe entre la station de la gratitude et la station de patience. Enfin, les propos de l'auteur selon lesquels la satisfaction est « le chemin le plus ardu pour les gens du commun » signifient que le fait de renoncer aux plaisirs et au confort est la chose la plus difficile pour les gens du commun, et c'est précisément la première exigence pour atteindre la satisfaction.

Les trois degrés de satisfaction

[Anṣārī] dit : « Il existe trois degrés de satisfaction. (**1**) Le premier est celui des gens du commun. C'est le fait d'être satisfait de Dieu comme Seigneur et de désapprouver l'adoration de tout ce qui est autre que Lui. C'est le pivot de l'Islam qui purifie de l'associationnisme majeur »[274].

Être satisfait de Dieu comme Seigneur, cela signifie qu'il ne faut pas prendre d'autres seigneurs que Dieu ﷻ à qui on confie nos affaires et auprès de qui on exprime nos besoins. Le Très-Haut dit : « ***Dis : Chercherai-je comme seigneur un autre que Dieu alors qu'Il est le Seigneur de toute chose ?*** »[275]. À propos du mot « seigneur » mentionné dans ce verset, Ibn 'Abbās ﵄, a dit : « C'est le Maître et le Dieu ». Cela signifie donc : Comment puis-je chercher un autre seigneur que Celui qui est le Maître et le Dieu de toutes choses ? Dieu ﷻ dit, au début de cette sourate : « ***Dis : Prendrai-je pour maître un autre que Dieu, le Créateur des cieux et de la terre, qui nourrit [les êtres] et n'est pas nourri ?*** »[276]. C'est-à-dire : prendrais-je pour divinité, source de soutien et d'aide,

274. *Manāzil*, op. cit., pp. 51-52.
275. Coran 6 : 164.
276. Coran 6 : 14.

et pour refuge un autre que Dieu ? C'est le genre d'alliance qui nécessite amour et obéissance. Au milieu de cette même sourate, Dieu ﷻ dit : « ***Chercherai-je un autre arbitre que Dieu ? C'est Lui qui fait descendre sur vous le Livre pleinement explicite*** »[277]. C'est-à-dire : chercherais-je un autre que Dieu ﷻ pour arbitrer et juger entre vous et moi, alors que Son Livre est le plus grand et le meilleur des juges ? Comment recourir à l'arbitrage d'un autre livre que le Sien, alors qu'Il l'a fait descendre comme un livre détaillé, clair, suffisant et efficace ?

Lorsque tu médites profondément sur ces trois versets, tu vois qu'ils sont la satisfaction même de Dieu comme Seigneur, de l'Islam comme Religion et de Muḥammad comme Messager, et tu vois que la tradition prophétique mentionnée plus haut en est une interprétation et une dérivée. Beaucoup de gens sont satisfaits de Lui en tant que Seigneur et ne recherchent pas d'autre seigneur que Lui, mais ils ne sont pas satisfaits de Lui en tant qu'unique maître et source de secours. Ils cherchent plutôt d'autres maîtres que Lui, pensant que ces derniers les rapprochent de Dieu. Leur alliance est semblable à celle des courtisans des rois, et c'est précisément de l'associationnisme. Alors que le vrai *Tawḥīd* consiste à ne prendre aucun maître en dehors de Lui. Dans le Coran, il y a de très nombreux versets où les associationnistes sont qualifiés de personnes qui ont pris d'autres maîtres que Dieu ﷻ. Mais cette alliance n'est pas celle de Ses Prophètes, Ses Messagers et Ses serviteurs croyants, car dans leur cas, cela fait partie de la foi complète et de l'alliance parfaite. L'alliance de Ses amis est une chose et l'alliance de ceux qui choisissent d'autres maîtres que Lui est une chose tout à fait différente. Celui qui ne distingue pas la différence doit absolument rechercher le *Tawḥīd* à partir de son essence. Cette question est l'essence et le nœud du *Tawḥīd*.

De même, beaucoup de gens cherchent un autre arbitre que Lui : ils recherchent son jugement, se plaignent à lui et sont satisfaits de son jugement. Les trois stations suivantes sont donc les piliers du *Tawḥīd* : il ne faut prendre de Seigneur, d'objet de culte et de juge que Lui. Être satisfait de Dieu ﷻ comme Seigneur implique que l'on doit désapprouver le culte d'un autre que Lui. Voilà donc ce que signifie : « être satisfait de Dieu comme Seigneur ». Cela fait partie de la perfection « d'être satisfait de Dieu comme Seigneur », car celui qui est dûment satisfait de Dieu comme Seigneur est nécessairement mécontent de l'adoration d'un autre que Lui. Car être exclusivement satisfait de Sa Seigneurie nécessite de L'adorer exclusivement, tout comme la connaissance de l'Unicité de Sa Seigneurie nécessite la connaissance de l'Unicité de Sa Divinité. Quant aux propos de l'auteur : « C'est le pivot de l'Islam », cela signifie que le pivot de l'Islam consiste à être satisfait de l'adoration exclusive de Dieu ﷻ et être mécontent de l'adoration de tout autre que Lui. Nous avons déjà eu l'occasion de dire que l'adoration est l'amour avec l'humilité. Donc, celui

277. Coran 6 : 114.

devant qui tu t'humilies, à qui tu obéis et que tu aimes en dehors de Dieu ﷻ, tu deviens son esclave.

Sa parole «il purifie de l'associationnisme majeur» signifie qu'il y a deux types d'associationnisme : un mineur et un majeur. La satisfaction mentionnée ici purifie l'individu de l'associationnisme majeur. Quant à l'associationnisme mineur, on s'en purifie en descendant dans la station de «***c'est Toi que nous adorons et c'est à Toi que nous demandons de l'aide***».

Anṣārī dit : «La satisfaction est valable lorsque trois conditions sont remplies : il faut que Dieu, Tout-Puissant et Majestueux, soit la chose la plus chère pour le serviteur, la chose qui mérite le plus grand hommage à ses yeux, la chose la plus digne d'adoration»[278].

Ce que l'auteur entend ici, c'est que la satisfaction ne peut être valable que par trois choses. Premièrement, que Dieu soit la chose la plus chère au serviteur, et ceci est connu par trois autres choses. D'abord, que l'amour de Dieu précède et domine tout autre amour et tout autre objet d'amour dans le cœur ; puis, que l'amour de Dieu submerge tout autre amour, de sorte que l'amour de toutes choses autres que lui soit maîtrisé, submergé et contenu dans Son amour ; enfin, que l'amour d'un autre que Lui soit subordonné à Son amour.

Ainsi, Dieu ﷻ est Celui qui est aimé par essence et en tant qu'objectif premier : tout ce qui est autre que Lui est aimé après Son amour et tout ce qui est autre que Lui est obéi après l'obéissance qui Lui est due. En réalité, Dieu seul est l'Obéi et le Bien-Aimé. Ces trois choses s'appliquent à Lui dans la mesure où Il est l'objet le plus élevé de notre vénération et de notre obéissance. En résumé, donc, Lui seul doit être le plus grand bien-aimé et le plus grand maître ; l'individu qui ne L'aime pas et ne Le vénère pas ne Lui obéit pas, et un tel homme est insolent envers Lui. Quand l'individu aime et glorifie un autre avec Dieu ﷻ, et obéit à un autre avec Lui, il devient un associationniste. Ce n'est que lorsqu'il L'aime, Le vénère et Lui obéit de manière exclusive qu'il devient vraiment un serviteur monothéiste. Et Dieu est Plus Savant.

[Anṣārī] poursuit : **(2)** «Le deuxième degré est la satisfaction de Dieu, et c'est la satisfaction dont la Révélation parle. C'est être satisfait de Lui par rapport à tout ce qu'Il décide et décrète, et c'est le début de la voie de l'élite»[279].

Le Shaykh a placé ce degré au-dessus du précédent. Ce qu'il entend, c'est que l'on n'entre en Islam que par le premier degré. Lorsque le serviteur y accède de plein pied, il s'établit alors dans la station de l'Islam. Quant à ce degré, il se rapporte aux choses du cœur et est destiné à l'élite : c'est la satisfaction vis-à-vis

278. *Manāzil*, op. cit., p. 52.
279. Ibid.

de Ses jugements et de Ses Décrets. Mais ce n'est que le début de la voie de l'élite, car c'est le commencement de la séparation de l'âme et la voie des élus, à savoir le renoncement du serviteur à ses désirs. Il s'en tient alors à ce que Dieu ﷻ veut pour lui et non à ce que son âme désire. C'est le sens précis des paroles du Shaykh, et pourtant le fait qu'il place ce degré au-dessus du précédent est contestable. Il en est de même quand il déclare que la patience par Dieu est plus élevée que la patience pour Dieu.

En fait, il aurait été plus convenable de placer le premier degré au-dessus de celui-ci, car le premier est spécifique alors que le deuxième est commun. En effet, autant les croyants que les mécréants peuvent être satisfaits du Décret. Son but étant de se soumettre au Décret et d'accepter la part allouée par Dieu. Mais en quoi cela est comparable au fait d'être satisfait de Dieu ﷻ en tant que Seigneur, Dieu, Objet d'adoration et Juge ? Cette satisfaction est une obligation, ou plutôt, c'est la plus grande des obligations selon la majorité des savants de la Communauté. Quiconque n'est pas satisfait de Lui en tant que Seigneur, sa soumission, son œuvre et son état ne sont pas valables. Quant au fait d'être satisfait de Son Décret, la plupart des gens soutiennent que cela est louable et non obligatoire. Certains savants soutiennent que c'est une obligation, et c'est l'opinion prévalente dans l'école de l'Imam Aḥmad.

La différence entre les deux degrés est semblable à celle entre l'obligatoire et le préférable. En effet, dans une tradition divine authentique, il est dit : « *Dieu, Puissant et Majestueux, dit :* ***Mon serviteur ne s'est pas rapproché de Moi par quoi que ce soit qui ressemble à l'accomplissement de ce que Je lui ai imposé*** ». Ce qui indique que se rapprocher de Dieu ﷻ par l'accomplissement de Ses prescriptions, est meilleur et plus élevé que se rapprocher de Lui par des actes surérogatoires. De plus, être satisfait de Lui comme Seigneur inclut et exige d'être satisfait de Lui, car cela implique d'être satisfait de ce qu'Il ordonne et de ce qu'Il interdit, ainsi que de ce qu'Il donne et de ce dont Il prive. Si l'individu n'est pas satisfait de tout cela, il ne peut pas être satisfait de Lui en tant que Seigneur de tous points de vue. Cette satisfaction doit être entière et inconditionnelle. Être satisfait de Lui concerne aussi Son Essence, Ses Noms, Ses Attributs et Sa Seigneurie générale et particulière. C'est être satisfait de Lui en tant que Celui qui crée, gouverne, ordonne, interdit, exerce Son pouvoir, donne et prive, et en tant qu'Arbitre, Gardien, Garant et Protecteur, et en tant que Celui qui apporte Son aide et Son secours, qui suffit, qui compte, qui est vigilant, qui éprouve, qui soulage, qui oppresse et qui détend, etc.

Quant à la satisfaction vis-à-vis de Ses Actes, c'est la satisfaction du serviteur par rapport à ce que Dieu ﷻ fait de lui et lui donne, et c'est pourquoi elle concerne la récompense et la punition, comme dans Sa Parole : « ***Ô âme apaisée ! Retourne***

vers ton Seigneur, satisfaite et agréée»[280]. Elle obtient ces hommages par sa satisfaction de Lui, comme dans cette autre Parole : «***Leur récompense auprès de leur Seigneur sera les Jardins d'Eden sous lesquels coulent les fleuves, où ils demeureront à jamais. Dieu sera satisfait d'eux et ils seront satisfaits de Lui. Il en est ainsi pour quiconque craint son Seigneur !***»[281]. La satisfaction par Lui est la satisfaction de Lui, et la satisfaction de Lui est le fruit de la satisfaction par Lui. Le secret de cette réalité est que la satisfaction par Lui se rapporte à Ses Noms et Attributs, alors que la satisfaction de Lui se rapporte à Sa récompense et Sa punition.

En outre, le Prophète ﷺ a lié le goût de la foi à celui qui est satisfait de Dieu ﷻ comme Seigneur, et non à celui qui est satisfait de Ses Actes, conformément à sa parole : «*Celui qui est satisfait qu'Allāh soit son Seigneur, que l'Islam soit sa Religion et que Muḥammad soit son Messager a gouté la douceur de la foi*»[282]. Il a ainsi rattaché le fait d'être satisfait de Lui au fait d'être satisfait de Sa Religion et de Son Prophète, et ces trois conditions sont les fondements de l'Islam sans lesquels aucune soumission à Dieu ﷻ ne peut être valable.

De plus, être satisfait de Lui inclut l'affirmation de Son Unicité et Son adoration, le retour à Lui, la confiance en Lui, la peur, l'espoir et l'amour vis-à-vis de Lui et la gratitude pour Ses bienfaits. En fait, c'est considérer tout ce qui vient de Lui comme un acte de Bonté et de Bienveillance, même s'il s'agit de choses dures pour Son serviteur. Être satisfait de Lui inclut le témoignage qu'il n'y a pas d'autre divinité en dehors de Dieu ; et être satisfait de Muḥammad en tant que Messager inclut le témoignage que Muḥammad est le Messager de Dieu. Être satisfait de l'Islam en tant que Religion consiste à L'adorer et à obéir à Lui et à Son Messager. Ces trois conditions complètent toute la religion. La satisfaction de Lui en tant que Seigneur comprend en outre le fait de Le prendre exclusivement comme seul Maître et seul Objet d'adoration, comme le Tout-Puissant a dit à Son Messager : «***Dis : Chercherai-je un autre arbitre que Dieu ?***»[283], «***Dis : Prendrai-je pour maître un autre que Dieu***»[284], «***Dis : Chercherai-je comme Seigneur un autre que Dieu alors qu'Il est le Seigneur de toute chose ?***»[285].

Telle est l'essence de la satisfaction de Dieu ﷻ en tant que Seigneur. Aussi, Il a lié la réalité de la satisfaction de Lui à la désapprobation d'adorer un autre que Lui. Lorsque le serviteur est mécontent de l'adoration, de l'amour, de la peur, de l'espoir et de la vénération des faux dieux, il réalise alors vraiment la satisfaction

280. Coran 89 : 27-28.
281. Coran 98 : 8.
282. Muslim, 34.
283. Coran 6 : 114.
284. Coran 6 : 14.
285. Coran 6 : 164.

qui est l'axe autour duquel l'Islam tourne. Elle est l'axe de la Religion car toutes les croyances, les œuvres et les états sont édifiés sur l'affirmation de l'Unicité de Dieu, l'adoration du Tout-Puissant et le rejet de l'adoration de tout autre que Lui.

Celui qui ne possède pas cette meule ne possède pas l'axe qui tourne autour d'elle, et celui qui la possède atteint l'axe qui le fait sortir du cercle de l'associationnisme et le fait entrer dans le cercle de l'Islam. Ainsi l'axe de son Islam et de sa foi tourne autour de sa meule ferme et nécessaire. En outre, Dieu ﷻ a lié l'obtention de ce degré de satisfaction au fait que Dieu ﷻ soit plus cher pour le serviteur que tout ce qui est autre que Lui, et au fait qu'Il soit le plus digne d'adoration et d'obéissance. Or, il est notoire que les principes de l'adoration, ses branches et ses parties sont réunies et ordonnées dans cette obéissance. Dans la mesure où l'amour total est le penchant complet du cœur vers le Bien-Aimé, ce penchant incite à Lui obéir et à Le vénérer. Plus le penchant est fort, plus l'obéissance est complète et plus la vénération est profonde. Ce penchant est une nécessité de la foi, plus encore : c'est l'âme et l'essence de la foi. Qu'y a-t-il de plus noble qu'une réalité qui exige que Dieu soit la chose la plus chère, et la plus digne de vénération et d'obéissance pour le serviteur ? C'est précisément en vertu de cela que le serviteur découvre la douceur de la foi, comme le rapporte la tradition authentique où le Prophète ﷺ a dit : « *Celui qui possède ces trois caractéristiques goûtera à la douceur de la foi : aimer Dieu et Son Prophète plus que tout, aimer les gens et ne les aimer que pour Dieu, et détester retourner à la mécréance après que Dieu l'en aura sauvé comme il détesterait être jeté dans le feu* »[286].

Il a donc lié le goût de la foi à la satisfaction de Dieu ﷻ en tant que Seigneur et il a lié sa douceur à l'arrêt à cette satisfaction. Et la foi n'est complète que par cette satisfaction, à savoir aimer Dieu et Son Messager plus que tout. Et du moment que cet amour complet et que cette sincérité – qui en est le fruit – dépassent la seule satisfaction de la Seigneurie de Dieu, son fruit est donc supérieur, et il correspond à la découverte de la douceur de la foi. Le fruit de la satisfaction est la découverte de la saveur de la foi. Ainsi, le premier consiste à trouver la douceur et le second a en éprouver le goût. Et Dieu ﷻ conduit au succès. Ceci et cela résultent de la satisfaction exclusive de Dieu en tant que Seigneur et du désaveu de toute servitude envers quelqu'un d'autre, du penchant du cœur vers Lui et de l'attraction de toutes les forces de l'amant vers Lui. Cette satisfaction du Seigneur est subordonnée à cette satisfaction par Lui. Quiconque est satisfait de Dieu en tant Seigneur, Dieu ﷻ est satisfait de Lui en tant que serviteur. Cependant, celui qui est satisfait de Lui dans ce qu'Il donne ou prive, dans les épreuves comme les soulagements, n'atteint pas par cela le degré de Satisfaction du Seigneur vis-à-vis de lui s'il n'est pas satisfait de Lui en tant que Seigneur, ainsi que de Son Prophète

286. Al-Bukhārī, 16 et Muslim, 43.

en tant que Messager, et de l'Islam en tant que Religion. C'est pourquoi Dieu ﷻ n'a garanti Son Agrément qu'à celui qui est satisfait de Lui en tant que Seigneur. À ce propos, le Prophète ﷺ a dit : « *Quiconque dit chaque jour : Je suis satisfait de Dieu comme Seigneur, de l'Islam comme Religion et de Muḥammad comme Prophète, Dieu S'impose d'être satisfait de lui le Jour de la Résurrection* ».

Cela étant établi, revenons maintenant à l'explication des paroles de Anṣārī. Il a dit : « c'est la satisfaction dont la Révélation parle ». Il se réfère ici aux paroles du Très-Haut : « ***Dieu dit : Voilà le Jour où leur sincérité profitera aux gens sincères : ils auront des Jardins sous lesquels coulent des fleuves et où ils demeureront à jamais. Dieu sera satisfait d'eux et ils seront satisfaits de Lui. C'est là le bonheur suprême !*** »[287]. Dieu ﷻ dit aussi, à la fin de la sourate *Al-Mujādala* : « ***Il les fera entrer dans des Jardins sous lesquels coulent les fleuves et où ils demeureront à jamais. Dieu est satisfait d'eux, et ils sont satisfaits de Lui. Ce sont là les partisans de Dieu. Les partisans de Dieu ne sont-ils pas les heureux gagnants ?*** »[288] et à la fin de la sourate *Al-Bayyina* : « ***Leur récompense auprès de leur Seigneur sera les Jardins d'Eden sous lesquels coulent les fleuves, où ils demeureront à jamais. Dieu sera satisfait d'eux et ils seront satisfaits de Lui. Il en est ainsi pour quiconque craint son Seigneur*** »[289]. Ces versets incluent leur récompense pour leur sincérité et leur foi, leurs bonnes œuvres, leur lutte contre Ses ennemis et leur refus d'en faire leurs alliés. Il sera donc satisfait d'eux et les satisfera, et ils seront satisfaits de Lui. Néanmoins cela ne se produira qu'après leur satisfaction de Lui en tant que Seigneur, de Muḥammad en tant que Prophète et de l'Islam en tant que Religion.

Anṣārī a dit : « C'est être satisfait de Lui par rapport à tout ce qu'Il décide et décrète ». Il y a trois choses ici : la satisfaction de Dieu, la satisfaction de Dieu en ce qui concerne Ses Décrets et la satisfaction des Décrets de Dieu eux-mêmes. Être satisfait de Lui est une obligation ; être satisfait de Lui en ce qui concerne Ses Décrets – même s'il s'agit d'une chose éminente et du type de servitude le plus élevé et le plus noble – n'est pas une obligation absolue pour les gens du commun, en raison de leur incapacité et de la difficulté qu'ils éprouvent à accepter les épreuves. Certains savants, cependant, considèrent cela comme une obligation tout comme l'obligation d'être satisfait de Lui. Pour cela, ils ont avancé plusieurs arguments, comme le fait que si l'on n'est pas satisfait de Ses Décrets, cela signifie que l'on est mécontent et plein de ressentiment, il n'y a pas de troisième possibilité. Or, le mécontentement du serviteur à l'égard du Décret de son Seigneur est en

287. Coran 5 : 119.
288. Coran 58 : 22.
289. Coran 98 : 8.

contradiction avec la satisfaction de Lui en tant que Seigneur. Ils soutiennent en outre que le manque de satisfaction vis-à-vis de Lui engendre de mauvaises pensées à Son égard et la contestation de Son choix par rapport à Son serviteur. Ils déclarent aussi que le Seigneur choisit la chose et l'agrée, et que le serviteur n'a pas le choix et ne doit pas être mécontent, car cela serait incompatible avec l'adoration et la servitude. Ils disent aussi qu'il est rapporté dans une tradition divine : « *Que celui qui n'est pas patient dans l'épreuve et qui n'est pas satisfait de Mon Décret se trouve un autre Seigneur que Moi* »[290]. Mais aucun de ces arguments n'est solide.

Son affirmation selon laquelle on ne peut se débarrasser du mécontentement envers son Seigneur qu'en étant satisfait de Ses Décrets, dans la mesure où il n'y a pas de médiation entre la satisfaction et le mécontentement, est discutable, car le mécontentement par rapport au Décret n'implique pas nécessairement le mécontentement envers Celui qui a décrété. De même, l'aversion, le ressentiment et le désir de repousser le Décret n'impliquent pas nécessairement ces mêmes sentiments par rapport à Celui qui l'a décrété et affecté. Un serviteur peut être mécontent de ce qui a été décidé pour lui mais satisfait de Celui qui l'a décrété. En fait, son mécontentement et sa satisfaction sont réunis dans le même Décret, comme nous le verrons plus loin. Quant à la déclaration des savants selon laquelle le mécontentement implique une mauvaise opinion de Dieu et la contestation de Son choix, elle n'est pas non plus valable. Au contraire, le serviteur garde une bonne pensée de son Seigneur dans les deux cas : il est mécontent d'un Décret et le conteste en faveur d'un autre, et il conteste le Décret qu'il désapprouve par le Décret qu'il aime. Il conteste le Décret de Dieu ﷻ par un autre Décret de Dieu, par Dieu et pour Dieu, comme quand il se réfugie dans Sa Satisfaction contre Son Mécontentement, dans Sa Sécurité contre Son Châtiment, et en Lui contre Lui.

Quant au fait que le serviteur préfère le contraire de ce que le Seigneur a choisi pour lui, c'est un point qui mérite plus de détails et on ne peut répondre à cela par une affirmation ou une négation. Car le Seigneur fait deux genres de choix pour Son serviteur :

Un choix par rapport à la Religion et la Loi. Dans ce cas, le serviteur est obligé de choisir ce que son Maître a choisi pour lui. En effet, le Très-Haut dit : « ***Il n'appartient pas à un croyant ou une croyante, lorsque Dieu et Son Envoyé ont décidé une chose, d'exercer un choix sur leur affaire*** »[291]. Le choix contraire du serviteur serait alors incompatible avec sa foi, sa soumission, sa satisfaction de Dieu en tant que Seigneur, de l'Islam en tant que Religion et de Muḥammad ﷺ en tant que Messager.

290. Déjà mentionné.
291. Coran 33 : 36.

Un choix par rapport à l'ordre existentiel et à la Prédestination. La désapprobation de ce choix n'entraîne pas le mécontentement à l'égard du Seigneur, c'est le cas par exemple pour les afflictions par lesquelles Dieu ﷻ éprouve Son serviteur. Il n'y a pas de mal à fuir ces afflictions et à rechercher un Décret qui les élimine. Cela n'implique pas la contestation de Sa Seigneurie, même si cela signifie opposer un Décret à un autre. Parfois, c'est une obligation ; d'autres fois, c'est souhaitable ou permis ; et parfois encore, cela peut être détestable. Quant au Décret qu'Il n'aime pas et qu'Il n'approuve pas, comme les Décrets relatifs aux défauts et aux péchés, il est prescrit au serviteur d'en être mécontent et il lui est interdit d'en être satisfait.

Voilà le détail obligatoire concernant la satisfaction par rapport au Décret. Les gens se méprennent beaucoup à cet égard, et seuls ceux qui perçoivent les différences et les détails évitent les confusions. Le fait d'être satisfait du Décret est louable et exigé, et cela fait partie des stations des véridiques. Cet état a acquis une énorme dignité, au point que pour certaines personnes, son acceptation sans discrimination est devenue une obligation. Cela les a amenées à penser que tout ce que le Seigneur a créé et décrété est agréé, et qu'il faut donc en être satisfait. Ces personnes se sont ensuite divisées en deux groupes :

Un groupe a déclaré : « Le Décret et la satisfaction sont concomitants, et du moment qu'il est notoirement prescrit de haïr les péchés, la mécréance et l'injustice, ces derniers ne doivent donc pas être décrétés ou prédestinés ».

L'autre groupe a déclaré : « La raison et la Loi révélée indiquent clairement que les péchés, la mécréance et l'injustice se produisent par le Décret et la Prédestination de Dieu. Par conséquent, nous devons être satisfaits d'eux ».

Cependant, les deux groupes s'égarent et s'écartent du droit chemin. Le premier a exclu le mal du Décret et de la Prédestination de Dieu, et le second en est satisfait plutôt qu'insatisfait. Ainsi, les membres du premier groupe s'opposent au Seigneur par rapport à ce qu'Il aime et ce qu'Il désapprouve, et sortent de Sa Loi et de Sa Religion ; et les membres du second ont nié le lien qui existe entre Son Décret et Sa Prédestination et le mal.

Cette distinction est la voie suivie par beaucoup de nos compagnons [Ḥanbalites]. En effet, al-Qāḍī Abū Ya'lā a répondu à cette question, tout comme Ibn al-Bāqillānī. Ils ont déclaré : « Si on nous demandait : Êtes-vous satisfaits du Décret et de la Prédestination de Dieu ? On répondra : Nous sommes satisfaits du Décret de Dieu qui est Sa création, qu'Il nous a ordonné d'agréer et nous ne sommes pas satisfaits de ce qu'Il nous a interdit d'agréer. Nous ne nous tenons pas au-dessus de Dieu et nous ne nous opposons pas à Son Jugement ».

Un troisième groupe a déclaré que le terme satisfaction s'applique au Décret en général, et non aux détails qui ont été décrétés et prédestinés. Ils disent : « Nous sommes satisfaits du Décret de Dieu en général et ne le réprouvons pas. Mais nous n'étendons pas ce terme à chacun des Décrets. Tout comme disent les Musulmans : « Toute chose s'évanouit et périt », mais ne disent pas : « Les preuves de Dieu s'évanouissent et périssent ». Ils disent aussi : « Dieu est le Seigneur de tout », mais ils ne rattachent pas Sa Seigneurie aux choses particulièrement mauvaises ou impures.

Un quatrième groupe a déclaré : « Nous sommes satisfaits de ces choses dans la façon dont ils sont rattachés au Seigneur et en tant que Sa création et Sa volonté, et nous sommes mécontents d'elles en ce qui concerne leur rattachement au serviteur en tant qu'acquisition et application ».

Un cinquième groupe a déclaré : « Nous sommes satisfaits du Décret et mécontents de ce qui est décrété. Ainsi, la satisfaction et le mécontentement ne sont pas rattachés à la même chose ». Ces réponses ne sont pas en accord avec les principes de celui qui considère que l'amour du Seigneur, Sa Satisfaction et Sa Volonté sont une seule et même chose, comme l'ont déclaré al-Ash'arī et la plupart de ses disciples qui ont dit : « Dieu aime et approuve tout ce qu'Il a voulu et décrété. Si la création Lui est agréable et aimable, nous aimons ce qu'Il aime et sommes satisfaits de ce qui Le satisfait ».

Votre déclaration : « la satisfaction du Décret s'applique aux choses de manière générale, mais pas aux détails », n'exclut pas la satisfaction de ce qui est décrété, et la confusion persiste. Quant à votre déclaration : « Nous sommes satisfaits de ces choses en tant que création de Dieu, et nous sommes mécontents d'elles en ce qui concerne leur acquisition par le serviteur », si l'acquisition du serviteur concerne une réalité existentielle, il s'agit alors d'une création de Dieu ﷻ dont nous sommes satisfaits, et si elle concerne une réalité non-existentielle, elle n'a donc aucune réalité qui ne satisfait ni qui fâche. Quant à votre déclaration : « Nous sommes satisfaits du Décret et mécontents de ce qui est décrété », cela n'est valable que pour ceux qui considèrent que le Décret est différent de « ce qui est décrété », et que l'action est différente de « ce qui est exécuté », mais pour ceux qui ne font pas cette distinction, cela ne peut pas être correct.

Al-Qāḍī Abū Bakr al-Bāqillānī s'est posé ces mêmes questions. Il a dit : Si on nous demandait : « Selon vous, est-ce que le Décret est ce qui est décrété, ou autre chose ? » Nous dirions : « Il existe deux sortes de Décret : Le Décret – en tant que création – est identique à ce qui est décrété, car la création est identique à ce qui est créé ; Le Décret – en tant que nécessité, information et écriture [du Décret divin] – n'est pas identique à ce qui est décrété, parce que l'ordre est différent de ce qui est ordonné, tout comme l'information est différente de ce qui est rapporté ». Mais

cette réponse ne le sauve pas non plus, car le problème n'est pas dans la nécessité, l'information et l'écriture, mais plutôt dans l'action même qui est prédestinée, rapportée et écrite. Est-ce que Celui qui a décrété et écrit cette chose est satisfait ou pas ? Est-il ordonné au serviteur d'en être satisfait ou pas ? C'est le nœud du problème.

Dieu ﷻ a réfuté ceux qui déclarent que Sa Volonté et Son Jugement sont concomitants avec Son Amour et Sa Satisfaction, que dire alors de ceux qui déclarent que les deux sont une seule et même chose ? En effet, le Très-Haut dit : « ***Ceux qui Lui donnent des associés diront : Si Dieu l'avait voulu, ni nous ni nos pères n'aurions associé [quoi que ce soit à Dieu], et nous n'aurions déclaré aucun interdit. Ainsi criaient déjà au mensonge leurs prédécesseurs, jusqu'au moment où ils ont goûté Notre rigueur. Dis leur : Avez-vous quelque science à nous exhiber ? Vous ne suivez que des suppositions, et vous ne faites que mentir !*** »[292], « ***Ceux qui Lui donnent des associés disent : Si Dieu l'avait voulu, nous n'aurions rien adoré en dehors de Lui, ni nous, ni nos pères, et nous n'aurions pas prononcé d'interdits autres que les Siens. Ainsi avaient agi ceux qui les ont précédés*** »[293], et « ***Ils disent : Si le Miséricordieux l'avait voulu, nous ne les aurions pas adorés*** »[294].

Ils ont soutenu qu'ils adorent de faux dieux parce qu'Il l'a voulu et que cela implique qu'Il a agréé cela pour eux. Par cet argument, ils se sont donc opposés à Son Commandement et à Son Interdiction. Il y a dans ces versets une réfutation très claire de ceux qui assimilent Sa Volonté à Son Amour et à Sa Satisfaction. Leur confusion est due à leur assimilation de la Volonté à l'Amour, et ils l'ont augmentée en assimilant l'action à ce qui est exécuté et le Décret à ce qui est décrété. Cela les a contraints à déclarer que Dieu ﷻ agrée et aime cela, et qu'ils doivent donc eux aussi agréer cela. Ce qui lève ce voile, chasse ces ténèbres et sauve de cette catastrophe, c'est de faire la différence entre ce que Dieu a différencié, à savoir faire la différence entre la Volonté et l'Amour : ils ne sont pas identiques ni concomitants. En fait, Dieu ﷻ peut vouloir une chose qu'Il n'aime pas et aimer une chose qu'Il ne veut pas. Un exemple de la première réalité, c'est Sa Volonté d'existencier le diable et ses troupes et Sa Volonté générale de tout ce qui existe, en dépit de Son aversion pour certaines de ces créatures. Un exemple de la seconde réalité, c'est Son amour pour la foi des mécréants, l'obéissance des pervers, la justice des tyrans et le repentir des débauchés. S'il avait voulu cela, ces choses auraient existé.

---

292. Coran 6 : 148.
293. Coran 16 : 35.
294. Coran 43 : 20.

Car tout ce que Dieu veut se produit et tout ce qu'Il ne veut pas ne se produit pas. Si ce principe est établi, à savoir que l'action n'est pas identique à ce qui est exécuté, que le Décret n'est pas identique à ce qui est décrété, que Dieu n'a pas commandé à Ses serviteurs d'être satisfaits de tout ce qu'Il a créé et voulu, alors tous les doutes s'évanouissent, les confusions disparaissent, et la louange appartient entièrement à Dieu ﷻ. Il ne reste plus aucune contradiction entre la Loi du Seigneur et Sa Prédestination telle que l'une annulerait l'autre. Au contraire, la Prédestination soutiendrait la Loi et la Loi confirmerait la Prédestination, et chacune actualiserait l'autre. Cela étant connu, il devient alors évident qu'être satisfait du Décret religieux normatif est une obligation. C'est le fondement de l'Islam et la règle de la foi ; et le serviteur doit en être satisfait sans la moindre hésitation, opposition ni objection.

Le Très-Haut dit : «***Mais non, par ton Seigneur ! Ils ne seront pas de vrais croyants tant qu'ils ne t'auront pas fait juge de leurs différends, et qu'ensuite ils ne trouveront plus en eux-mêmes d'échappatoire à ce que tu auras décidé et s'y soumettront entièrement***»[295]. Dieu ﷻ jure qu'ils ne croiront pas tant qu'ils n'auront pas fait juge de leurs différends Son Messager ﷺ et tant qu'ils ne trouveront plus en eux-mêmes d'échappatoire à ce qu'il aura décidé et s'y soumettront entièrement. Telle est la réalité de la satisfaction de Son Jugement. Ici, faire de quelqu'un un juge tient lieu de soumission, lever l'embarras et l'hésitation tient lieu de foi, et se rendre totalement à son jugement tient lieu de perfection.

Lorsque le cœur est rafraîchi par la foi, que sa vue est aiguisée par la réalité de la certitude et vivifiée par la réalité de la Révélation, et que sa nature est nivelée, l'âme qui blâme se transforme en âme apaisée, satisfaite et douce, et elle reçoit les décisions du Seigneur avec un cœur ouvert, accueillant et soumis. Elle est alors pleinement satisfaite du Décret religieux agréé par Dieu ﷻ et par Son Messager. Quant à la satisfaction du Décret existentiel et prédestiné qui coïncide avec l'amour et la volonté du serviteur, comme la bonne santé, la richesse, la sécurité et le plaisir, c'est une matière naturellement agréable, car elle convient au serviteur et lui est chère. Être satisfait de ces choses n'implique pas de les adorer, mais l'adoration consiste plutôt à les recevoir avec gratitude, à reconnaître la grâce et à l'utiliser de la manière que Dieu aime, plutôt qu'en désobéissant au Donateur.

Quant à la satisfaction du Décret existentiel qui va à l'encontre de ce que le serviteur désire et veut, qui ne lui convient pas et qu'il ne choisit pas, elle est religieusement souhaitable et c'est une des stations de la foi. Il existe deux avis sur son obligation, et c'est le cas pour la maladie, la pauvreté, les préjudices subis, la

---

295. Coran 4 : 65.

chaleur et le froid, et la souffrance en général. Quant à la satisfaction du Décret par rapport auquel le serviteur a le choix et que Dieu ﷻ déteste, désapprouve et interdit, comme toutes sortes d'oppression, de méchanceté et de désobéissance, cela est interdit et punissable. Elle s'oppose au Seigneur, car Dieu ﷻ n'agrée pas cela et ne l'aime pas. Comment peut-on alors approuver et aimer ce que le Bien-Aimé n'aime pas et déteste ? Tu dois donc faire cette distinction en matière de satisfaction du Décret. Si tu dis : « Comment Dieu peut-Il désirer une chose qu'Il n'agrée pas et n'aime pas ? Comment la veut-Il et la fait-Il exister ? Comment la Volonté et l'Aversion de Dieu peuvent-elles coexister ? » On dira que cette question est précisément celle à cause de laquelle les gens se sont divisés en groupes et en écoles.

Sache qu'il y a deux sortes de « vouloir », à savoir « ce qui est voulu » pour lui-même et « ce qui est voulu » pour quelque chose d'autre. Ce qui est voulu pour lui-même est désiré et recherché pour le bien qu'il contient, et c'est donc une finalité et un objectif en soi ; et « ce qui est voulu » pour quelque chose d'autre, n'est pas nécessairement désiré en soi, ne procure aucun avantage et n'est qu'un moyen pour atteindre une finalité et un objectif. Il peut être indésirable en soi mais souhaitable pour les résultats qu'il produit.

Ainsi, deux jugements différents sont réunis dans cette même chose car ils portent sur deux aspects différents, comme le médicament extrêmement amer administré pour son effet guérisseur, ou l'amputation nécessaire d'un membre pour sauver le reste du corps, ou la traversée de longues et pénibles distances dans le but de rejoindre son bien-aimé. L'homme raisonnable n'a besoin que d'une raison suffisante plutôt qu'absolue pour préférer de telles choses, même lorsque la finalité n'est pas entièrement perçue. Que dire alors de la personne à qui le but et la finalité ne sont pas cachés ? Le Très-Haut n'aime pas une chose en soi et la déteste, mais cela ne L'empêche pas de la vouloir pour une autre raison et parce qu'elle est un moyen d'atteindre une chose désirée.

La Sagesse de Dieu ﷻ dans la création du diable

C'est le cas par exemple de la création du diable par le Tout-Puissant, à savoir la source de la corruption des religions et des œuvres, des doctrines et des intentions pieuses des gens. Le diable est aussi la cause de l'échec et du malheur des serviteurs, de leurs actions qui irritent le Seigneur, et il est aussi la cause de toutes les ruses et de tous les pièges qui détournent de ce que Dieu ﷻ agrée et aime. Le Seigneur le déteste et le maudit, mais en dépit de cela, il est le moyen d'atteindre beaucoup de choses appréciées par le Tout-Puissant, des choses qui font partie de l'ordre de Sa création et dont l'existence Lui est plus chère que leur non-existence. Parmi

ces choses, il y a le fait de montrer aux serviteurs le Pouvoir du Tout-Puissant de créer des choses opposées et contraires. Il a créé cet être [= le diable] qui est le plus pervers des êtres et la cause de tout mal, contrairement à l'ange Gabriel ﷺ qui est le plus noble et le plus pur des êtres et la cause de tout bien. Béni soit Dieu qui a créé le premier et le second ! De même, Sa Puissance est évidente dans Sa création de la nuit et du jour, de la lumière et des ténèbres, de la maladie et du remède, de la vie et de la mort, de la chaleur et du froid, de la beauté et de la laideur, du ciel et de la terre, de l'eau et du feu, du bien et du mal.

Ces choses sont la plus grande preuve de la perfection de Sa Puissance et de Son Pouvoir, de Son Autorité et de Sa Domination. Il a créé ces contraires, les a mis les uns face aux autres, a fait dominer les uns sur les autres et Il a fait d'eux le siège de Son Action, de Sa Gouvernance et de Sa Sagesse. L'absence de l'une de ces choses dans l'existence remettrait en question Sa Sagesse, Son Contrôle parfait et Sa Domination. Parmi elles se trouve également la manifestation de Ses Noms Victorieux, comme l'Irrésistible, le Vengeur, le Juste, Celui qui inflige le mal, Celui qui punit sévèrement, Celui qui fait rendre rapidement des comptes, Celui qui rabaisse et Celui qui humilie. Ce qui est signifié par ces Noms doit nécessairement exister, et si toutes les créatures étaient comme les Anges, ces Noms ne seraient pas manifestés. Parmi elles se trouve également la manifestation des effets de Ses Noms exprimant Sa Douceur, Sa Clémence, Son Pardon et Sa dissimulation des péchés, Son Indulgence par rapport à l'exigence de Ses Droits et l'affranchissement de qui Il veut parmi Ses esclaves. S'Il n'avait pas créé les causes qu'Il n'aime pas et qui conduisent à la manifestation des effets de ces Noms, ces sagesses et ces avantages disparaîtraient également. Le Prophète ﷺ a précisément fait allusion à cela dans sa parole : « *Si vous ne commettiez pas de péchés, Dieu vous éliminerait et vous remplacerait par des gens qui commettraient des péchés, qui demanderaient pardon à Dieu et à qui Il pardonnerait* »[296].

Parmi eux aussi se trouve la manifestation des Noms de sagesse et de connaissance, car le Tout-Puissant est le Sage-Omniscient qui dispose toutes les choses à leur place et qui les met dans l'endroit qui leur convient. Il ne met pas les choses en dehors de leur place, ni en dehors du rang exigé par la perfection de Sa Science, de Sa Sagesse et de Sa Maîtrise. Il ne met pas la privation et la pénurie à la place de la générosité et de la grâce, et vice versa. Il ne donne pas de récompense à la place de la punition ni vice versa. Il ne rabaisse pas ce qui doit être élevé ni vice versa. Il ne donne pas la puissance à la place de l'humilité, ni vice versa. Il n'ordonne pas de faire ce qu'Il interdit et vice versa. Il sait mieux que quiconque où placer Sa Révélation, Il connaît le plus apte à la recevoir et celui qui est reconnaissant de la recevoir, et Il sait aussi qui est incapable et indigne de la recevoir. Il est trop sage pour en priver ceux qui la méritent et pour la placer

296. Muslim, 2749.

chez ceux qui en sont indignes. Si ces causes haïes et détestées devaient disparaître, ces effets le seraient aussi, et ils ne se manifesteraient pas à Ses créatures ; et leur sagesse et les avantages qui en résultent seraient perdus. Si ces causes devaient être éliminées à cause de leur mal, le plus grand bien qui en résulte cesserait aussi d'exister, comme le péché, la pluie et le vent, dont les avantages sont bien plus grands que leurs inconvénients. S'ils étaient éliminés pour éviter leur mal limité, leurs grands avantages disparaîtraient aussi.

Parmi ces choses se trouve également la réalisation des diverses formes de servitude et de culte qui n'auraient pas vu le jour sans la création du diable. La servitude du *jihâd* dans le chemin de Dieu fait partie des choses les plus chères au Tout-Puissant. Ainsi, si tous les hommes étaient croyants, ce genre de servitude et tout ce qui l'accompagne n'existerait pas : comme aimer et détester pour Lui, sacrifier son âme pour combattre Son ennemi, ordonner le bien et interdire le mal, être patient, résister aux passions et préférer ce que Dieu aime à ce que l'âme aime. Parmi elles se trouve également la servitude du repentir, du retour à Dieu ﷻ et de la recherche du pardon, car le Tout-Puissant aime le pénitent et sa contrition, et si les causes à l'origine du repentir devaient disparaître, la servitude du repentir et de la recherche du pardon disparaîtraient aussi. Parmi elles se trouve la servitude de l'hostilité envers Son ennemi et de l'opposition à lui par amour de Dieu. C'est l'une des servitudes les plus chères à Dieu ﷻ, car Il aime que Ses alliés s'opposent à Son ennemi et le combattent. Cette servitude ne peut être appréciée que par les gens perspicaces.

Parmi elles, il y a aussi la servitude qui consiste à rechercher Sa protection et Son refuge contre Son ennemi, sa tromperie et son mal. Parmi elles, il y a aussi le fait que la peur de Ses serviteurs augmente ainsi que leur prudence lorsqu'ils constatent le sort de Son ennemi [le diable], sa chute du degré angélique au degré diabolique. Cela les incite à ne plus se fier aux faux espoirs. Parmi elles, il y a aussi le fait qu'ils obtiennent une récompense pour leur opposition et leur hostilité envers l'ennemi. Une récompense qu'ils n'obtiendraient pas s'ils ne le faisaient pas, car la plupart des actes d'adoration, qu'ils soient du cœur ou du corps, sont le résultat de l'opposition à l'ennemi. Parmi elles, il y a aussi le fait que l'hostilité même envers l'ennemi fasse partie des plus grands types de servitude, conformément à cette Parole du Tout-Puissant : « ***Le démon est un ennemi pour vous. Prenez-le donc pour ennemi. Il n'appelle ses partisans que pour en faire les hôtes de la Fournaise*** »[297]. Ainsi, le prendre pour ennemi est la chose la plus utile pour le serviteur et la plus chère pour le Seigneur.

297. Coran 35 : 6.

Parmi elles, il y a aussi le fait que la nature humaine renferme le bien et le mal, le bon et le mauvais. Ces réalités sont contenues en elles comme le feu est caché dans la pierre de silex. Or, le démon a été créé pour faire passer de la puissance à l'acte le mal contenu dans la nature des mauvaises personnes, et les Messagers, Paix sur eux, ont été envoyés pour faire passer de la puissance à l'acte le bien contenu dans la nature des bonnes personnes.

Le Plus Sage fait passer de la puissance à l'acte le bien enfoui dans la nature des bons afin de produire ses effets ; et Il fait passer de la puissance à l'acte le mal enfoui dans la nature des mauvais afin de produire ses effets. Dans les deux cas, Sa Sagesse apparaît, Son jugement est exécutoire et ce dont Il avait connaissance apparaît conforme à Sa Science antérieure. C'est la question que les Anges Lui ont posée lorsqu'ils ont dit : « ***Vas-tu y établir quelqu'un qui y sèmera la corruption et qui répandra le sang, alors que nous célébrons Tes louanges en Te glorifiant et que nous Te sanctifions ? Le Seigneur dit : Je sais ce que vous ne savez pas*** »[298]. Les Anges crurent que l'existence de ceux qui célèbrent Ses louanges, Lui obéissent et L'adorent, est meilleure que l'existence de ceux qui Lui désobéissent et s'opposent à Lui, mais le Tout-Puissant leur répondit qu'Il connaissait la sagesse, les avantages et les fins louables dans la création de ce genre de créatures, une connaissance que les Anges n'avaient pas.

Parmi les sages desseins de Dieu dans Sa création du démon, il y a la manifestation de beaucoup de Ses Signes et de Ses Œuvres prodigieuses en réponse à l'apparition de la mécréance et de l'associationnisme chez les négateurs et les injustes, comme le Signe du Déluge, le Signe du vent dévastateur, la destruction du peuple de Thamūd et du peuple de Lot ﷺ, le Signe du feu devenu fraîcheur et source de paix pour Abraham ﷺ, les Signes que Dieu manifesta à travers Moïse ﷺ, etc. Après avoir mentionné chacun de ces Signes, Dieu ﷻ dit : « ***Il y a vraiment là un signe, mais la plupart des hommes ne sont pas croyants. Ton Seigneur est, en vérité, le Tout-Puissant, le Miséricordieux*** »[299]. Sans la mécréance des ingrats et l'animosité des obstinés, ces Signes dont les hommes parlent de génération en génération ne se seraient pas manifestés.

Parmi elles se trouve également la création des causes contraires dont certaines dominent les autres ou les détruisent : c'est la perfection de Sa Seigneurie, de Sa Puissance, de Sa Sagesse et de Sa Domination. Même si la Seigneurie était parfaite en elle-même sans la création de ces moyens, Sa création n'en serait pas moins un corollaire de Sa Perfection, de Sa Domination, de Sa Puissance et de Sa Sagesse. La manifestation de leurs effets dans le monde visible est la réalisation de cette perfection et de sa cause. C'est la plénitude sans réserve des effets de la

298. Coran 2 : 30.
299. Coran 26 : 139-140.

Perfection divine, dans toutes ses possibilités, ses aspects et ses finalités, et dans tous les domaines de l'invisible et du visible.

En somme, la servitude, les Signes et les Prodiges qui résultent de la création, de la Prédestination et de la volonté des choses que Dieu ﷻ n'aime pas ou n'agrée pas Lui sont plus chères que leur non-création ainsi que celle de leurs causes. Si tu dis : « Est-il possible que ces sagesses existent sans ces causes ? » Je réponds : C'est une question absurde, car cela sous-entend l'existence d'un effet sans sa cause, comme l'existence d'un fils sans père, d'un mouvement sans moteur et d'un repentir sans pénitent. Si tu dis : « Si ces causes sont voulues pour la sagesse contenue dans leurs finalités, sont-elles aimées et voulues pour cette raison, ou sont-elles détestées de tous points de vue ? » Je dirais que cette question peut être envisagée de deux points de vue différents. Du point de vue du Seigneur : si Dieu les aime dans le sens où elles mènent à ce qu'Il aime, même s'Il les déteste en elles-mêmes ? Et du point de vue du serviteur : lui est-il permis d'être satisfait d'elles de ce point de vue ? C'est une excellente question. Sache que tout mal vient finalement de la non-existence. J'entends la non-existence du bien et de ses moyens, qui est un mal de ce point de vue. Mais par rapport à son existence, ce n'est pas un mal.

Exemple : L'existence des mauvaises âmes est un bien dans la mesure où elles existent. En fait, le mal ne les atteint que lorsque la matière du bien est interrompue par rapport à eux. À l'origine, elles ont été créées essentiellement mobiles et jamais immobiles. Si elles sont aidées par la connaissance et l'inspiration du bien, elles se mettent en mouvement par leur nature contre cela. Leur mouvement en tant que tel est un bien et ne se transforme en mal que par quelque chose d'ajouté, et non en tant que mouvement. Tout le mal est une injustice. L'injustice consiste à mettre une chose dans le mauvais endroit. Si on la mettait au bon endroit, ce ne serait plus un mal. Sache que l'aspect du mal en elles est un élément supplémentaire. C'est pour cette raison que les peines légales, lorsqu'elles sont appliquées de manière appropriée, sont un bien en soi, même si elles sont un mal par rapport au siège [= le criminel] où elles sont appliquées en raison de la douleur qu'elles provoquent et qui est contraire au plaisir que la nature recherche et auquel elle est bien disposée.

Ainsi, la douleur est un mal pour la nature humaine de ce point de vue, et un bien pour celui qui l'applique dans la mesure où il met les choses à leur place. Le Tout-Puissant ne crée rien qui soit purement mauvais sous tous ses aspects, car Sa Sagesse l'interdit. Une créature peut être mauvaise et une cause de corruption à certains égards, mais dans sa création, il y a des avantages et des aspects positifs supérieurs aux inconvénients et aux aspects négatifs. C'est le cas pour toutes les réalités. Il n'est pas digne de Dieu ﷻ de vouloir une chose corrompue à tous égards et de tous points de vue, une chose dont la création ne procure aucun avantage. C'est purement et simplement impossible : tout le bien est entre les Mains

de Dieu ﷻ et le mal ne Lui est pas attribué. Tout ce qui Lui est attribué est un bien, et le mal n'est un mal qu'en raison de l'absence de cette attribution et de cette relation à Lui. Si cela lui était attribué, ce ne serait pas un mal. Réfléchis donc à ceci : C'est la rupture de la relation entre la chose et Dieu qui transforme celle-ci en un mal.

Si tu dis : « Mais la relation avec Lui n'a pas été rompue par rapport à la création et la volonté ». Je dis : À cet égard, ce n'est pas un mal. C'est seulement l'existence de la chose qui Lui est attribuée et à cet égard, ce n'est pas un mal. Le mal n'est que le manque d'approvisionnement supplémentaire de bien et de ses moyens, or l'absence n'est pas une chose, et ne peut donc pas être attribuée à Dieu. Si tu cherches des précisions, sache que les causes du bien sont au nombre de trois : la création ex nihilo ; la préparation et le renfort. La création ex nihilo est un bien et elle est attribuée à Dieu ﷻ ; la préparation est un bien et est également attribuée à Dieu ﷻ ; Son renfort est un bien et Lui est également attribué.

Si Dieu ne prépare pas la chose et ne lui fournit pas de renforts, le mal se produit en elle par faute de cette absence. Si tu demandes : « Mais pourquoi ne l'a-t-Il pas pourvue [de bien] après l'avoir créée ? ». Je réponds : Ce que Sa sagesse exige de créer et de fournir, le Tout-Puissant le crée et le fournit, et ce que Sa sagesse exige de créer mais non de fournir, Il le crée par Sa sagesse et le prive de la fourniture de bien par Sa sagesse. Sa création est un bien et le mal ne se produit que par l'absence d'approvisionnement du bien. Si tu dis : « Pourquoi n'a-t-Il pas pourvu toutes les créatures ? ». Je dirais que c'est une question absurde, car cela suppose que l'égalité entre tous les existants est une réalité plus sage. Or, cette idée est pure ignorance. La plus grande sagesse réside justement dans cette différence qui existe entre elles. Il n'y a pas de différence dans la création de chacune de ces créatures, dans la mesure où l'acte de la création est le même. La différence est due à des réalités absentes en certaines choses. Si tu n'arrives pas à saisir cela correctement, réfléchis alors à cette parole du poète :

Si tu n'arrives pas à faire une chose, ignore-la / Et fais celle que tu peux.

On rapporte qu'al-Aṣmaʿī a rencontré une fois al-Khalīl Ibn Aḥmad et insista pour comprendre l'art de la prosodie, mais ce fut un exercice très difficile pour lui. Un jour, al-Khalīl lui dit : « Analyse ce distique. » Puis il poursuivit : « *Si tu n'arrives pas à faire une chose, ignore-la / Et fais celle que tu peux* ». Al-Aṣmaʿī en comprit le sens et abandonna. Le secret de l'affaire est que la satisfaction de Dieu nécessite d'être satisfait de Ses Attributs, Ses Actes, Ses Noms et Ses Décisions, mais n'exige pas d'être satisfait de tous les objets de Son Action. La réalité de la servitude est que le serviteur soit en accord avec Sa Satisfaction et Son Mécontentement : il doit être satisfait de ce qui Le satisfait et il doit être mécontent de ce qui L'irrite.

Si on dit : « Dieu est satisfait du châtiment de celui qui le mérite, mais comment le serviteur peut être satisfait du châtiment que Dieu lui inflige ? ». On répond : Si le serviteur est d'accord avec Son châtiment, la douleur se transformerait en plaisir et en joie. Mais cela ne se produit pas. S'il n'est pas d'accord avec Dieu ﷻ par rapport à ce qu'Il aime et à l'obéissance qui Lui est due, à savoir ce qui procure de la joie à l'âme, rafraîchit les yeux et donne vie au cœur, comment pourrait-il être d'accord avec la punition qu'Il lui inflige, à savoir la chose la plus détestable et douloureuse pour lui ? En réalité, il détesterait ce que Dieu aime – à savoir que l'on Lui obéisse et que l'on atteste Son Unicité – et n'aimerait pas Sa punition. Or, s'il l'acceptait, la punition disparaîtrait.

Si on dit : « Comment concilier la satisfaction du Décret que le serviteur déteste – comme la maladie, la pauvreté et la douleur – avec l'aversion qu'il éprouve pour ces choses ? ». Je réponds : Il n'y a pas d'incompatibilité dans cette affaire. Il est satisfait dans la mesure où ce Décret conduit à ce qu'Il aime, et il le déteste dans la mesure où cela lui fait du mal. C'est comme le médicament très amer dont le malade connait les vertus thérapeutiques : il l'apprécie tout en le détestant.

Si on dit : « Comment pourrait-Il être satisfait d'une chose pour son serviteur sans l'aider à l'atteindre ? ». Je dis : Il en est ainsi car Son aide dans cet acte d'obéissance qu'Il aime conduirait à la perte d'un acte qu'Il aime plus. Il se peut que cet acte d'obéissance conduise le serviteur à une conséquence détestable, dans la mesure où sa survenance produirait un préjudice prépondérant ou repousserait un avantage prépondérant. Dieu ﷻ fait précisément allusion à cela dans Ses Paroles : « ***S'ils avaient voulu aller au combat, ils s'y seraient préparés avec soin ; mais il a déplu à Dieu qu'ils y allassent et Il les a rendus indolents. On leur a dit : Restez avec ceux qui restent ! S'ils étaient partis avec vous, ils ne vous auraient ajouté que des ennuis, ils auraient semé la dissension parmi vous en incitant à la révolte, d'autant que certains d'entre vous les écoutent avidement. Mais Dieu connaît les iniques !*** »[300].

Le Très-Haut déclare ici qu'Il détestait qu'ils allassent combattre avec Son Messager, bien qu'il s'agît d'un acte d'obéissance et de dévotion, et qu'Il le leur avait ordonné, mais constatant leur aversion, Il les a retenus. Le Très-Haut mentionne ensuite les préjudices qui auraient résulté de leur participation à l'expédition. Il les a informés que s'ils « ***étaient partis avec vous, ils ne vous auraient ajouté que des ennuis*** », c'est-à-dire plus de corruption et de mal, et « ***ils auraient semé la dissension parmi vous*** » c'est-à-dire qu'ils auraient semé la corruption et le mal « ***en incitant à la révolte, d'autant que certains d'entre vous les écoutent avidement*** », c'est-à-dire qu'ils acceptent leurs paroles et répondent à

300. Coran 9 : 46–47.

leurs exhortations. Ainsi, la dissension et le mal qu'ils auraient provoqué auraient été bien plus graves que les avantages de leur participation au combat à vos côtés. La sagesse et la miséricorde exigeaient donc qu'Il les empêche de partir avec eux et les retienne. Fais en sorte que cet exemple soit un principe sur cette question.

Si tu dis : « Cela m'a permis d'imaginer la Satisfaction du Seigneur par rapport à une chose d'une part qu'Il crée et Son Mécontentement par rapport à cette même chose d'autre part. Comment concilier les deux en moi par rapport aux désobéissances et aux turpitudes ? » Je réponds qu'il est possible d'imaginer cela, et même que cela se produit concrètement. En effet, le serviteur n'aime pas ces choses et les désapprouve, et il les déteste dans la mesure où il les commet par sa faute, sa propre acquisition, sa volonté et son choix, mais il est satisfait de la Connaissance, de la Prédestination, du Vouloir et de l'Ordre ontologique de Dieu ﷻ. Il est satisfait de ce qui vient de Dieu ﷻ et mécontent de ce qui vient de lui. C'est la voie suivie par un groupe de gnostiques. Un autre groupe considère qu'il faut détester cela à tous égards et qu'il ne faut absolument pas en être satisfait. En réalité, ce groupe n'est pas opposé au premier, car lorsque le serviteur déteste absolument le mal, son aversion s'applique à l'aspect qui en est répugnant. En fait, ce groupe ne déteste pas la Connaissance, la Prédestination, le Vouloir et l'Ordre ontologique, et les premiers ne l'aiment pas non plus en vertu du fait que le Seigneur ne l'aime pas et le réprouve. Le secret de cette affaire est que la part qui revient à Dieu ﷻ [par rapport au mal] n'est pas détestable alors que la part qui revient au serviteur est détestable et blâmable.

Si tu demandes : « Comment pourrait-il y avoir une part du serviteur dans cette affaire ? ». Je réponds qu'il s'agit ici d'un faux déterminisme qui ne permet pas à l'individu de sortir de cette situation difficile. Celui qui croit au libre arbitre est plus susceptible de trouver une solution que celui qui le rejette, mais les *Sunnites* qui se situent entre les *Qadarites* et les *Jabrites* s'en sortent et parviennent à trouver une solution.

Si tu dis : « Comment le regret et le repentir pourraient survenir si on contemple la sagesse de Sa Détermination, Son Autonomie et Son Vouloir exécutoires ? ». Je réponds que c'est justement l'erreur commise par l'aveugle qui comprend le contraire de l'affaire et qui en vient à considérer ces actes [de turpitude] comme une obéissance dès lors qu'il est d'accord avec le Vouloir et la Prédestination de Dieu, et qui dit : « J'ai peut-être désobéi à Son Ordre mais j'ai obéi à Sa Volonté. » Ou c'est comme celui qui a déclaré :

Je suis devenu l'objet de tout ce que Tu choisis de faire de moi / Et mes actes sont tous des actes d'obéissance.

Ces gens sont les plus aveugles et les plus ignorants de tous. Ils ne connaissent pas Dieu ﷻ, ni Ses Commandements religieux et ontologiques. L'obéissance n'est rien d'autre que la conformité au Commandement, et non à la Prédestination et la volonté, sinon le diable aurait été le plus grand des adorateurs de Dieu, tout comme le peuple de Noé, les 'Ād et les Thamūd, ou le peuple de Lot et de Pharaon. De ce point de vue, ils auraient donc tous été punis par Dieu ﷻ pour Lui avoir obéi. C'est le comble de l'ignorance vis-à-vis de Dieu, de Ses Attributs et de Ses Actes !

Si tu dis : « En plus de cela, comment concilier la lamentation et le repentir avec la reconnaissance de Sa Puissance et de Sa Sagesse ? ». Je dis : Lorsque le serviteur est témoin de l'inaptitude de son âme, de l'exécution des décisions divines sur lui, de sa totale dépendance de Lui, de son incapacité à se protéger ne fut-ce qu'un instant, il est alors « par Dieu » dans cette condition et non « par son âme ». Dans cette condition, il ne peut absolument pas commettre de péché. Dans cet état, il est dans la forteresse de : « *c'est par Moi qu'il entend, par Moi qu'il voit, par Moi qu'il saisit, par Moi qu'il marche* » et il est inconcevable que celui qui est dans cet état puisse commettre un péché.

Lorsqu'il est voilé par rapport à cette contemplation, qu'il redescend vers son existence naturelle et qu'il reste seul avec son âme, il est alors dominé par les forces de l'âme, de la nature et du désir ; et dans cette existence naturelle, il devra éviter beaucoup de pièges et de filets. De nombreux chasseurs sont lancés sur ses trousses, et il ne peut échapper aux nombreux pièges et filets qui lui sont tendus. Quand le voile tombe, les pulsions font rage, les interdits faiblissent, les ténèbres s'approfondissent et les facultés s'assombrissent. L'individu ne trouve nulle part un moyen d'échapper aux pièges et aux faux dieux. Lorsque la brume de cette existence naturelle se lève, que ses ténèbres se retirent et que tu te tournes vers ton Seigneur en abandonnant ton âme et tes habitudes, alors :

Le secret que tu avais longtemps dissimulé est dévoilé / Et le matin dont tu étais la nuit apparaît

Quand tu t'es absenté, il s'est établi en toi / Il a alors placé sa tente dans ton cœur et s'y est installé

Tu es le voile de ton cœur par rapport à son secret / Et sans toi, il n'aurait pas été scellé

Un discours dont on ne se rassasie jamais est arrivé / Sa prose et ses vers nous attirent

Lorsque l'âme s'en souvient, elle rajeunit / Et les ténèbres du cœur tourmenté disparaissent.

C'est à ce moment-là que le remord, le repentir et le retour à Dieu ﷻ viennent lui rendre visite. Il était dans la désobéissance par son âme, voilé à son Seigneur et à Son obéissance. Mais quand il se sépara de cette existence et qu'il est devenu un autre, il a alors subsisté par son Seigneur et par son âme. Lorsque le serviteur connaît cela, le repentir et la contrition s'installent dans cet être qui subsiste par

son Seigneur, et cela ne s'oppose pas à la contemplation de Sa Sagesse et de Sa Puissance. Au contraire, elles l'accompagnent et sont alimentées par elle. Le succès vient de Dieu.

Anṣārī dit : « La satisfaction est correcte par les trois conditions suivantes : Lorsque les états se valent pour le serviteur, lorsqu'il renonce à se disputer avec les créatures, lorsqu'il se débarrasse de la demande et de la mendicité »[301].

C'est-à-dire que le serviteur atteint la satisfaction de Dieu ﷻ quand ces trois conditions sont remplies. La personne satisfaite accueille les situations favorables et défavorables de la même manière, car elle est satisfaite du choix de Dieu ﷻ pour elle. Mais l'auteur ne veut pas dire que les différentes situations sont les mêmes en ce qui concerne l'attrait du serviteur pour certaines choses et sa répulsion pour d'autres, car cela serait contraire à la nature humaine, et à celle de tous les êtres vivants. Cela ne signifie pas non plus que les états d'obéissance et de désobéissance se valent, car cela serait contraire à la servitude en tous points de vue.

En fait, la calamité et la faveur sont égales pour le serviteur par rapport à sa satisfaction d'elles pour d'autres raisons. L'une d'elles est que le serviteur a délégué ses affaires à Dieu ﷻ et que le délégant est satisfait de tout ce que le délégué choisit pour lui, surtout s'il connaît Sa Sagesse, Sa Miséricorde, Sa Bonté et Son bon Jugement. De plus, le serviteur satisfait est certain qu'il n'y a aucun moyen de changer les Paroles de Dieu, ni de repousser Son jugement. Tout ce que Dieu ﷻ veut se produit et tout ce qu'Il ne veut pas ne se produit pas, et il sait que tout ce qui lui est arrivé de bien ou de mal est un fait accompli. Il sait qu'il est un pur esclave, et que l'esclave ne peut pas être mécontent de la réalisation des ordres de son maître compatissant, bienveillant, sérieux et munificent. Il reçoit donc tout cela avec satisfaction. Enfin, le serviteur satisfait est un amoureux, et le véritable amoureux est satisfait de tout ce que son Bien-Aimé fait de lui.

Il est satisfait aussi car il ne connaît pas la finalité des choses, alors que son maître sait ce qui est le mieux pour lui et pour son bien-être. C'est pourquoi il ne désire pas ce qui lui est profitable de toutes les manières, même s'il sait comment l'atteindre. Il est ignorant et injuste, alors que son Seigneur souhaite son bonheur et en favorise les causes. Parmi ces plus grandes causes, il y a celles que le serviteur hait. Or les avantages de ce qu'il hait sont bien plus nombreux que les avantages que de ce qu'il aime. En effet, le Très-Haut dit : «***Le combat vous est prescrit, mais vous l'avez en aversion. Or, il se peut que vous ayez de l'aversion pour une chose, alors qu'elle est un bien pour vous. Et il se peut que vous aimiez une chose, alors qu'elle est un mal pour vous. Dieu sait,***

301. *Manāzil*, op. cit. p. 52.

mais vous, vous ne savez pas»[302] et : «***Si vous éprouvez de l'aversion pour elles, il se peut que vous éprouviez de l'aversion pour quelque chose en quoi Dieu a placé un grand bien***»[303].

Celui qui est satisfait est soumis (*muslim*), et le soumis est celui qui a abandonné son âme à Dieu ﷻ, qui n'a aucune objection et qui n'éprouve aucun mécontentement à l'égard de l'adoption des Décisions divines qui le concernent. Il connaît son Seigneur, n'attend que du bien de Lui et ne L'interroge sur aucun de Ses Jugements ou de Ses Décrets. La bonne opinion qu'il a de son Seigneur lui fait ressentir la même chose dans tous ses états quant à sa satisfaction avec son Maître. Il sait que la part de satisfaction ou de mécontentement qui lui est destinée est ce qu'il reçoit inévitablement : s'il est ravi, c'est sa part, et s'il est mécontent, c'est aussi sa part. Il sait que s'il est satisfait, sa satisfaction donnera lieu à un bienfait et une faveur, que son épreuve sera plus légère à porter et qu'il sera aidé, et que s'il est mécontent, son fardeau sera plus lourd et il sera livré à lui-même. De fait, si le mécontentement contenait quelque chose de bénéfique, il lui procurerait un certain réconfort et serait plus utile que la satisfaction, mais il n'en est rien.

La sagesse dans cette affaire, c'est que la foi en le Décret du Seigneur est un bien pour lui, comme le Prophète ﷺ a dit : «*Par Celui qui tient mon âme dans Sa Main ! Dieu ne décrète aucune chose pour le croyant qui ne soit un bien pour lui. Si un motif de joie l'atteint et qu'il est reconnaissant, c'est un bien pour lui ; et si un mal l'atteint et qu'il est patient, c'est un bien pour lui. Et cela n'arrive qu'au croyant*»[304].

Il doit savoir que la perfection de la servitude est dans l'occurrence des jugements divins qui s'appliquent à lui. S'il ne lui arrivait que des bonnes choses, ce serait la chose la plus éloignée de son adoration de son Seigneur. Son adoration exprimée à travers la patience, la confiance, la satisfaction, l'imploration, l'humilité, le besoin de Dieu, la douceur, etc., n'aurait pas lieu sans la réalisation des Décrets qu'il déteste. La satisfaction pour les Décrets que l'on aime n'a pas de sens, elle en a uniquement par rapport aux Décrets douloureux et amers.

Il doit savoir que sa satisfaction de son Seigneur, en toutes circonstances, aboutit à la satisfaction du Seigneur envers lui. Si le serviteur est satisfait du peu de choses qu'il a reçu, Dieu ﷻ est satisfait du peu d'œuvres que le serviteur accomplit pour Lui. S'il est satisfait de Lui dans tous ses états et en toutes circonstances, et que le bien et le mal sont égaux pour lui, il trouvera le chemin le plus rapide qui mène à Sa Satisfaction.

---

302. Coran 2 : 216.
303. Coran 4 : 19.
304. Aḥmad, *Musnad*, IV, 332 et Al-Bukhārī, 64.

Il doit savoir que le plus grand de ses repos, bonheurs et plaisirs est dans sa satisfaction et son exaltation de son Seigneur en toutes circonstances, car la satisfaction est la porte suprême de Dieu ﷻ, le lieu de repos de Ses connaisseurs, le paradis de ce bas-monde, et il incombe à quiconque veut du bien pour son âme de la désirer profondément et de ne l'échanger contre rien au monde.

Il doit savoir que le mécontentement est la porte de l'inquiétude, de l'angoisse, du chagrin, de la dispersion du cœur, des mauvaises pensées, de la misère, et que le mécontentement conduit le serviteur à se faire une opinion de Dieu ﷻ qui n'est pas digne de Lui, tandis que la satisfaction élimine tout cela et ouvre la porte du paradis terrestre avant le Paradis céleste.

Il doit savoir que la satisfaction apporte la tranquillité, la fraîcheur du cœur et la sérénité, tandis que le mécontentement provoque des troubles, des doutes et de l'agitation.

Il doit savoir que la satisfaction lui apporte la quiétude qui est la chose la plus bénéfique qui soit. Lorsque la quiétude descend, le serviteur se redresse, et ses états et sa pensée deviennent justes et bons. En revanche, le mécontentement l'éloigne de la quiétude et cet éloignement dépendra de l'intensité de cette dernière. Lorsque la quiétude s'en va, le bonheur, la paix, la motivation et le bien-être s'en vont aussi. L'un des plus grands bienfaits que Dieu ﷻ accorde au serviteur, c'est la descente de la quiétude dans son cœur ; et l'une des plus grandes causes de la quiétude, c'est le fait d'être satisfait de Dieu ﷻ en toutes circonstances.

Il doit savoir que la satisfaction lui ouvre la porte de l'intégrité et qu'elle nettoie le cœur de la tromperie, de la noirceur et de la haine : personne n'est à l'abri du châtiment de Dieu, sauf celui qui vient à Lui avec un cœur sain, or cela est impossible si le serviteur est mécontent. Plus le cœur est satisfait et plus il est intègre. Quant à la saleté, la tromperie et la corruption, elles escortent le mécontentement.

Il doit savoir que le mécontentement entraîne la versatilité du serviteur et la fragilité de sa relation avec Dieu ﷻ, car il n'est satisfait que par ce qui est gratifiant pour son corps et son âme, mais les Décrets divins sont sans cesse renouvelés : tantôt ils sont gratifiants et tantôt ils ne le sont pas. Quand un Décret ne lui est pas favorable, le serviteur est mécontent ; mais s'il est satisfait de son Seigneur en toutes circonstances, son pas s'affermit dans la station de la servitude. Donc, rien n'élimine autant la versatilité du serviteur que la satisfaction.

Le mécontentement amène le serviteur à douter de Dieu ﷻ, de Son Décret et de Sa Prédestination, de Sa Sagesse et de Sa Connaissance. Il est rare qu'une personne pleine de ressentiment évite le doute dans son cœur, même si elle n'en est pas consciente. Or, si elle examinait soigneusement son cœur, elle constaterait que sa certitude en Dieu ﷻ est viciée et corrompue, car la satisfaction et la certitude

sont des sœurs et des amies, comme le doute et le ressentiment sont aussi des frères et des compagnons. C'est le sens de cette tradition prophétique rapportée par At-Tirmidhī et d'autres : « *Si tu peux agir avec satisfaction et certitude, fais-le, mais si tu ne le peux pas, sache alors qu'il y a beaucoup de bien à supporter ce que l'âme déteste* »[305].

Être satisfait de la Prédestination fait partie du bonheur et du succès du fils d'Adam et le mécontentement fait partie de son échec. En effet, dans le *Musnad* d'Aḥmad et les *Sunan* de At-Tirmidhī, il est rapporté d'après Sa'd Ibn Abū Waqqāṣ ﷺ, que le Messager de Dieu ﷺ a dit : « *La quête de la direction de Dieu fait partie du bonheur du fils d'"Adam et la satisfaction de ce que Dieu a décrété fait partie du bonheur du fils d'Adam. Le mécontentement par rapport à ce que Dieu a décrété fait partie du malheur du fils d'Adam et le renoncement à la quête de la direction de Dieu fait partie du malheur du fils d'Adam* »[306].

La satisfaction le débarrasse du désespoir par rapport à ce qu'il a perdu et de la réjouissance excessive par rapport à ce qu'Il lui a donné. C'est l'une des meilleures qualités de la foi. Le fait qu'il ne soit pas déçu par rapport à ce qu'il a perdu est évident, et le fait qu'il ne se réjouisse pas trop par rapport à la chose qu'Il lui a donnée, c'est parce que le serviteur sait qu'il y a une calamité dans cette chose, avant même qu'il ne l'atteigne. Comment peut-il être excité par une chose alors qu'il sait qu'elle contient inévitablement une épreuve cachée ?

Celui dont le cœur est rempli de satisfaction par rapport à la Prédestination divine, Dieu ﷻ remplit son cœur de richesse, de paix et de contentement. Il le vide pour le remplir de Son amour, pour qu'il revienne vers Lui et place sa confiance en Lui. Celui qui rate sa part de satisfaction, son cœur est rempli par le contraire de toutes ces choses. La satisfaction vide le cœur pour Dieu ﷻ tandis que le mécontentement vide le cœur de Dieu.

La satisfaction engendre la gratitude, qui est l'une des stations les plus élevées de la foi, voire l'essence de la foi. Le mécontentement, en revanche, engendre son contraire, à savoir la négation des bienfaits, et peut être même la négation du Bienfaiteur. Lorsque le serviteur est satisfait de son Seigneur en toutes circonstances, il est reconnaissant ; et s'il n'est pas satisfait, il éprouve plein de ressentiment et suit le chemin des mécréants.

La satisfaction élimine les maladies de l'avidité et de l'antagonisme exacerbé par rapport aux choses de ce monde. Or c'est la source de toutes les erreurs, le principe de toutes les calamités et le fondement de toutes les malveillances. Être satisfait de son Seigneur débarrasse le serviteur de la matière de ces maladies.

---

305. At-Tirmidhī, 2516.
306. Aḥmad, *Musnad*, I, 168 et At-Tirmidhī, 2151.

Le plus souvent, Satan domine l'homme lorsque ce dernier éprouve du ressentiment ou du désir. C'est à ce moment-là qu'il le piège, surtout si son ressentiment est profond. Dans ce cas, l'homme dit et fait des choses que Dieu عزّ وجلّ réprouve. Voilà pourquoi le Prophète ﷺ a dit à la mort de son fils Ibrāhīm «*Le cœur est triste et l'œil pleure, mais nous ne disons que ce qui plaît au Seigneur.*» La perte d'un enfant cause nécessairement du ressentiment chez la plupart des hommes qui sont alors amenés à dire et à faire des choses que Dieu عزّ وجلّ réprouve. Voilà pourquoi al-Fuḍayl Ibn 'Iyāḍ se mit à rire à l'enterrement de son fils. Quand on lui dit : «Tu ris alors que ton fils est mort ?», il répondit : «Dieu a arrêté un Décret, et j'aime être satisfait de Son Décret.» Certains maîtres ont désapprouvé cette attitude d'al-Fuḍayl et ont dit : «Le Messager de Dieu a pleuré le jour où son fils est mort et a dit que *le cœur est triste et l'œil pleure*, alors qu'il avait atteint le plus haut degré de satisfaction. Comment peut-on considérer que cette attitude d'al-Fuḍayl soit une vertu ?». Le fait est que le cœur du Messager de Dieu ﷺ était suffisamment vaste pour parachever tous les degrés, en termes de satisfaction de Dieu et de pleurs par compassion pour son fils. Il possédait pleinement la station de la satisfaction, la station de la compassion et la douceur du cœur, alors que le cœur d'al-Fuḍayl n'était pas assez vaste pour contenir à la fois la station de la satisfaction et la station de la compassion, car les deux réalités n'étaient pas réunies en lui. Par rapport à ces réalités, les gens occupent quatre niveaux : Il y a ceux qui combinent la satisfaction du Décret avec la compassion et l'amour pour l'enfant, de sorte que leurs yeux pleurent tandis que leur cœur est satisfait ; Il y a ceux dont la satisfaction l'emporte sur la compassion ; Il y a ceux dont la compassion et les sentiments submergent leur satisfaction ; et Il y a ceux qui n'éprouvent ni satisfaction ni compassion, et dont le chagrin est causé par la perte de leur propre plaisir par rapport au défunt, et c'est le cas de la plupart des hommes. Il n'y a là aucune perfection dans la foi, ni aucune satisfaction du Miséricordieux. C'est à Dieu que l'on demande de l'aide.

La satisfaction consiste à choisir ce que Dieu عزّ وجلّ a choisi pour le serviteur et le ressentiment consiste à détester ce choix, autrement dit, c'est une sorte de défi par rapport à Dieu عزّ وجلّ qui ne peut être éliminé que par la satisfaction en toutes circonstances.

La satisfaction expulse la passion du cœur. La passion du satisfait s'accorde avec le Décret du Seigneur, j'entends le Décret que le Seigneur aime et agrée, car la satisfaction et la passion ne se rencontrent jamais dans un cœur, même s'il peut contenir une part de la première et une part de la seconde.

La satisfaction du serviteur par rapport à Dieu عزّ وجلّ en toutes circonstances engendre la Satisfaction de Dieu par rapport au serviteur, comme nous l'avons expliqué plus haut à propos de la «satisfaction par Lui». La récompense est toujours de la même nature que l'œuvre. Dans une tradition israélite, il est dit que

Lorsque Moïse ﷺ demanda à son Seigneur quelle était la chose qui rapprochait de Sa Satisfaction, Dieu ﷻ dit : « *Ma Satisfaction est dans ta satisfaction de Mon Décret* ».

La satisfaction du serviteur par rapport au Décret est la chose la plus dure pour l'âme. C'est comme si on l'égorgeait, car cela exige de s'opposer au désir, à la nature et à la volonté mêmes de l'âme. Or, l'âme n'est sereine que lorsqu'elle est satisfaite du Décret, et c'est seulement à ce moment-là qu'elle mérite que l'on lui dise : « ***Ô âme apaisée ! Retourne vers ton Seigneur, satisfaite et agréée ; entre donc parmi Mes serviteurs, et entre dans Mon Paradis !*** »[307].

Celui qui est satisfait reçoit les Décrets de son Seigneur, à la fois religieux et existentiels, de bon cœur et avec soumission, avec joie et abandon ; tandis que le mécontent les reçoit de manière opposée, sauf lorsqu'ils s'accordent avec sa propre disposition et volonté. Nous avons expliqué qu'une telle satisfaction ne procurait à l'individu aucun avantage ni récompense, car il n'est pas satisfait que ce soit la volonté et le Décret de Dieu ﷻ, et n'est satisfait que si cela s'accorde avec son propre désir et sa propre disposition. Ainsi, il est satisfait de lui-même et pour lui-même, et non de son Seigneur et pour Lui.

Toutes les fautes ont pour origine le manque de satisfaction et toutes les obéissances ont pour source la satisfaction. Celui qui sait le mieux cela est l'individu qui connaît les qualités de son âme et les désobéissances et les obéissances qui en découlent.

Le manque de satisfaction ouvre la porte de l'innovation alors que la satisfaction la referme. Si tu réfléchis aux innovations des Rāfiḍites, des Nāṣibites, et des Khārijites, tu constates qu'elles proviennent de leur manque de satisfaction du Décret existentiel ou du Décret normatif, ou des deux.

La satisfaction est le nœud qui lie le système extérieur et intérieur de la religion, car toutes les questions font partie de l'une de ces cinq catégories. Premièrement, elles sont divisées en deux types, à savoir les choses religieuses et les choses existentielles ; les premières sont celles qui sont ordonnées, interdites et autorisées, et les secondes sont les bienfaits agréables et les calamités désagréables. Si le serviteur emploie la satisfaction dans toutes ces choses, il obtient la plus grande part de l'Islam et réussit avec brio.

La satisfaction supprime la dispute avec Dieu, car le mécontentement est une sorte de dispute, et l'essence de la dispute de Satan avec Dieu ﷻ était son manque de satisfaction de Ses Décrets religieux et existentiels. S'il avait été satisfait, il n'aurait pas été déchu de son statut angélique et rabaissé à sa réalité diabolique.

Tout ce qui existe dans l'univers est le résultat de la Volonté divine, de Sa Sagesse et de Son Pouvoir. C'est l'effet de Ses Noms et de Ses Attributs, et

307. Coran 89 : 27-30.

quiconque n'est pas satisfait de ce que Dieu agrée n'est pas satisfait de Ses Noms et de Ses Attributs, et n'est donc pas satisfait de Lui comme Seigneur.

Tout Décret réprouvé par le serviteur ou qui ne lui convient pas est soit une punition pour un péché, soit un remède à une maladie qui, si elle n'est pas guérie, provoquerait la mort, soit la cause d'une faveur qui ne peut être atteinte que par ce moyen réprouvé. Ce qui est réprouvé disparaîtra alors que la faveur qui en découlera continuera d'exister. Si le serviteur parvient à contempler ces deux réalités, la porte de la satisfaction s'ouvrira devant lui.

Le jugement du Seigneur est en vigueur sur le serviteur, et Son Décret est juste, comme il est rapporté dans la tradition : « *Ton jugement est en vigueur sur moi et Ton Décret est juste à mon égard* ». Quiconque est mécontent de la justice fait partie des tyrans et des injustes. Sa parole : « *Ton Décret est juste à mon égard* » inclue le Décret de la faute et le Décret de son effet, c'est-à-dire la punition conséquente, et Il est juste à ces deux égards. Quant à Sa justice en ce qui concerne la punition, elle est évidente. En ce qui concerne Sa justice dans Son Décret sur le fait que le serviteur commette un péché, il faut savoir que le péché est la punition du serviteur pour son insouciance et le détournement de son cœur vis-à-vis de son Seigneur et Maître, et pour son manque de sincérité. C'est pour ces raisons qu'il mérite une punition, car les cœurs des insouciants sont les mines des péchés et que les punitions les guettent de tous les côtés. Sinon, quand il est totalement pur, qu'il se souvient constamment de son Seigneur et qu'il se tourne vers Lui, le cœur est inaccessible au péché, conformément à la Parole du Très-Haut à propos de Joseph ﷺ : « ***Nous avons ainsi écarté de lui le mal et la turpitude. Certes, il fait partie de Nos serviteurs intègres*** »[308].

Si tu demandes : « Si Dieu décrète que Son serviteur se détourne de Lui, qu'il L'oublie et qu'il ne soit pas sincère, il le punit par rapport à quoi ? ». Je réponds : C'est la disposition naturelle de l'âme, car lorsque le Tout-Puissant ne veut pas le bien de Son serviteur, il le livre à son âme, à sa disposition naturelle et à sa passion. Et cela engendre son insouciance, son oubli, son manque de sincérité et sa soif de tentations. Ces causes procurent à leur tour la souffrance et la perte des bonnes choses et des plaisirs, dans la mesure où toutes les causes produisent des effets. Si tu demandes : « Pourquoi ne l'a-t-Il pas créé avec une nature différente ? ». Je dis : Cette question est absurde, car c'est comme si tu demandais : Pourquoi l'a-t-Il créé en tant homme et pas en tant qu'Ange ? Si tu demandes : « Pourquoi ne l'a-t-Il pas doté du pouvoir de se débarrasser de son propre mal et de son injustice ? ». Je dirais que cette question revient à demander : Pourquoi n'a-t-Il n'a pas créé toutes les créatures identiques ? Pourquoi a-t-Il créé les contraires et les opposés ? C'est la

308. Coran 12 : 24.

plus stupide des questions. Nous avons déjà montré l'exigence de Sa Sagesse, de Sa Seigneurie et de Son Pouvoir dans la création de ces réalités.

Le manque de satisfaction est dû soit à la perte de quelque chose de désirable que l'on a manqué, soit à l'atteinte de quelque chose que l'on déteste et que l'on n'aime pas. Quand le serviteur est certain que ce qui l'a raté ne pouvait pas l'atteindre et que ce qui l'a atteint ne pouvait pas le manquer, il ne verra alors aucune utilité au mécontentement, si ce n'est que cela lui fera perdre un avantage ou lui causera un préjudice supplémentaire.

La satisfaction est un acte du cœur tout comme le *jihād* est un acte du corps, et chacun d'eux est un élément de la quintessence de la foi, comme l'a dit Abū ad-Dardā' : « La quintessence de la foi consiste à faire preuve de patience devant le jugement et à être satisfait de la Prédestination. »

La première désobéissance à Dieu dans ce monde a été engendrée par le manque de satisfaction. Satan n'a pas été satisfait du Décret de Dieu par rapport à la création dans la mesure où Dieu ﷻ a privilégié et honoré Adam, et il n'a pas été satisfait du Décret de Dieu par rapport à la Religion, dans la mesure où Dieu ﷻ lui a ordonné de se prosterner devant Adam.

De même, Adam ne s'est pas contenté de ce que Dieu ﷻ lui avait permis au Paradis, au point qu'il se mit à manger de l'arbre interdit ; et les péchés de ses descendants résultent également de leur manque de patience et de satisfaction.

Celui qui est satisfait s'arrête au choix de Dieu pour lui et se détourne du choix de son âme. Cela résulte de sa connaissance de Dieu ﷻ et de sa connaissance de son âme. Wuhayb Ibn al-Ward, Sufyān ath-Thawrī et Yūsuf Ibn al-Asbāṭ se réunirent une fois, et ath-Thawrī dit : « Je détestais la mort subite avant ce jour. Mais aujourd'hui, j'aimerais être mort ». Yūsuf Ibn al-Asbāṭ lui demanda : « Pourquoi ce changement ? » et il dit : « Parce que je crains la tentation ». Yūsuf dit à son tour : « Quant à moi, l'idée de vivre longtemps ne m'est pas désagréable ». Ath-Thawrī lui demanda : « N'aimes-tu donc pas la mort ? » et Yūsuf dit : « Non, mais c'est parce qu'il se pourrait qu'un jour je parvienne à me repentir et à faire une bonne action ». Ils demandèrent alors à Wuhayb ce qu'il en pensait, et celui-ci dit : « Je ne choisis rien. Le plus cher pour moi est le plus cher à Dieu ». Ath-Thawrī l'embrassa entre ses yeux et dit : « Par le Seigneur de la Ka'ba ! Cet homme est un être spirituel. » C'est l'état du serviteur pour qui la vie et la mort sont pareilles, et qui se contente de ce que Dieu ﷻ préfère pour lui. Wuhayb avait atteint un très haut degré de satisfaction.

Le serviteur croyant doit savoir que la privation est un don de Dieu ﷻ et que l'épreuve qu'Il lui inflige est une sûreté. Sufyān ath-Thawrī a dit : « Sa privation est un don car Dieu ne prive pas par avarice ou par manque, mais par choix et bon

jugement». Ce qu'il a dit est vrai, car le Tout-Puissant ne décrète pour le croyant que du bien, que ce décret lui plaise ou pas. Lorsqu'Il décrète la privation pour le croyant, c'est un don même si celui-ci se présente sous la forme d'une privation; et c'est un bienfait même s'il se présente sous la forme d'une épreuve; et Son épreuve est une sûreté même si elle se présente sous la forme d'une calamité. En fait, c'est à cause de son ignorance et de son injustice que le serviteur ne considère comme bienfaits et dons que les choses qu'il trouve immédiatement gratifiantes et appropriées à sa disposition. S'il possédait une connaissance suffisante, il verrait que la privation est un bienfait et que l'épreuve est une miséricorde. Il éprouverait alors plus de plaisir dans l'épreuve que dans la sûreté, plus de plaisir dans la pauvreté que dans la richesse et il serait plus reconnaissant dans la pénurie que dans la profusion. Tel était l'état des prédécesseurs.

Donc, le sage et satisfait est celui qui considère que l'épreuve est une sûreté, que la privation est un bienfait et que la pauvreté est une richesse. Dieu ﷻ révéla à un Prophète: «*Si tu vois la pauvreté arriver, dis: Bienvenu à l'emblème des saints. Et si tu vois la richesse arriver, dis: C'est un péché dont la punition est imminente.*» Le satisfait est celui qui considère que les bienfaits dans ce qu'il déteste sont plus nombreux que les bienfaits dans ce qu'il aime. Un gnostique a dit: «Ô fils d'Adam, le bienfait que Dieu t'accorde dans ce que tu n'aimes pas est plus grand que celui qu'Il t'accorde dans ce que tu aimes». Le Tout-Puissant dit: «***Il se peut que vous éprouviez de l'aversion pour quelque chose en quoi Dieu a placé un grand bien***»[309]. Un gnostique a dit: «Sois satisfait de Dieu dans tout ce qu'Il fait pour toi, car Il ne te prive pas sans te donner, Il ne t'éprouve pas sans te protéger, Il ne te rend pas malade sans te guérir et Il ne te donne pas la mort sans te donner la vie. Prends garde à ne pas abandonner la satisfaction, même le temps d'un clin d'œil, car tu risquerais de perdre Son estime».

Il doit savoir que le Tout-Puissant est le Premier avant toutes choses et le Dernier après toutes choses, Il fait apparaître chaque chose, et Il est le propriétaire de chaque chose, Il crée ce qu'Il veut et Il choisit; le serviteur n'a pas le choix ni personne d'autre, et personne n'est associé à Son Autorité. Le serviteur n'était pas une chose mentionnée, et c'est Dieu ﷻ qui a choisi de lui donner l'existence, et Il a voulu qu'il soit comme Il l'a décrété et décidé en termes de sûreté, de calamité, de richesse et de pauvreté, d'honneur et de déshonneur, de puissance et d'humilité, de vivacité et d'apathie. Tout comme le Tout-Puissant Se singularise par la création, Il Se singularise par le choix et la gouvernance. Le serviteur ne participe en rien à ces choses. L'Ordre entier appartient à Dieu ﷻ. En effet, Il dit à Son Prophète ﷺ: «***Tu n'as aucune part dans l'Ordre***»[310]. Lorsque le serviteur est certain que

309. Coran 4: 19.
310. Coran 3: 128.

l'ordre appartient à Dieu ﷻ et non à lui, il n'a d'autre choix que de se contenter de sa situation.

La Satisfaction de Dieu ﷻ par rapport au serviteur est plus vaste que le Paradis et tout ce qui s'y trouve, car la Satisfaction est Son Attribut alors que le Paradis est Sa création. En effet, le Très-Haut dit : «***Dieu a promis aux croyants et aux croyantes des Jardins au-dessous desquels coulent les fleuves et où ils demeureront à jamais, ainsi que d'agréables demeures dans les Jardins d'Eden ; mais l'Agrément de Dieu est encore plus précieux ! C'est cela, l'énorme succès***»[311]. Cette Satisfaction est la récompense de leur satisfaction vis-à-vis de Lui dans ce bas-monde. Et du moment que c'est la plus grande récompense, sa cause est également la meilleure des actions.

Lorsque le serviteur est satisfait de Dieu ﷻ et de Ses Décrets en toutes circonstances, il n'ose plus préférer certaines choses au choix divin pour lui, car sa satisfaction de tout ce qu'Il choisit pour lui ne lui laisse aucune place à cela. Au contraire, son souvenir de Dieu remplace ses demandes, et il Lui demande de L'aider à se souvenir de Lui et d'atteindre Son Agrément. Cet individu reçoit la meilleure chose qu'un demandeur puisse recevoir. Dans une tradition notoire, il est dit : «*Quiconque est occupé par Mon souvenir par rapport à ses besoins, Je lui donne le meilleur de ce que Je donne aux demandeurs*»[312]. Les demandeurs Lui demandent et Il leur accorde le bienfait qu'ils demandent, tandis que les satisfaits qui sont contents de Lui, Il leur octroie Sa Satisfaction. Aussi, la satisfaction n'empêche pas de Lui demander les causes de la satisfaction. Au contraire, les gens de la satisfaction insistent à Lui demander cela.

Le Prophète ﷺ avait l'habitude d'encourager ses Compagnons à rechercher les stations les plus élevées, et si quelqu'un en était incapable, il lui permettait de rechercher des stations plus accessibles. En effet, il a dit : «*Adore Dieu comme si tu Le voyais* – Il s'agit ici de la station de la vigilance qui renferme les stations de la soumission, de la foi et de la perfection, puis il a poursuivi : – *Si tu ne le vois pas, alors [sache] que Lui te voit*». Il est donc passé de la première à la deuxième station, à savoir celle de la connaissance que Dieu voit le serviteur et l'observe en public et en privé. C'est aussi le cas dans cette autre parole du Prophète ﷺ : «*Si tu peux œuvrer pour Dieu avec satisfaction et certitude, fais-le ; et si tu n'y parviens pas, alors sache que ta patience vis-à-vis de ce que ton âme déteste est un bien immense*». Ici, il a élevé le but du serviteur jusqu'aux stations les plus élevées, puis l'a abaissé à une station plus modérée s'il ne peut pas l'atteindre. La première est la station de la perfection et la seconde, celle à laquelle il a abaissé le but, est la station de la foi. Au-dessous, il n'y a que la station des perdants.

311. Coran 9 : 72.
312. At-Tirmidhī, *Sunan*, 2926.

Le Prophète ﷺ a loué ceux qui sont satisfaits des Décrets amers pour leur sagesse, leur connaissance et leur compréhension, et leur proximité du degré de la prophétie. Dans la tradition de la délégation qui est venue voir le Prophète ﷺ, il est rapporté qu'il leur demanda : « *Qui êtes-vous ?* » Ils répondirent : « Des croyants ». Il leur dit : « *Quel est le signe de votre croyance ?* ». Ils répondirent : « Nous sommes patients dans l'épreuve, reconnaissants dans l'aisance, satisfaits des Décrets amers, sincères dans les occasions de rencontrer l'ennemi au combat et nous ne nous réjouissons pas du malheur de nos ennemis ». Il déclara alors : « *Ces hommes sont des sages et des savants. Peu s'en faut que leur intelligence ne fasse d'eux des Prophètes !* »[313].

La satisfaction tient les rênes de toutes les stations de la Religion. Elle est leur esprit et leur souffle. Elle est l'esprit et la réalité de la confiance, l'esprit de certitude, l'esprit de l'amour, l'attribut de l'amant et la preuve de son amour, et l'esprit et la preuve de la gratitude. Ar-Rabī' Ibn Anas[314] a dit : « Le signe de l'amour de Dieu est Sa mention continue, car si tu aimes quelque chose, tu la mentionnes continuellement ; le signe de la religiosité est la sincérité envers Dieu ; le signe de la gratitude est la satisfaction de la Prédestination de Dieu et la soumission à Son Décret ».

Aḥmad Ibn Abū al-Ḥawārī[315] a dit : « J'ai évoqué devant Abū Sulaymān ad-Dārānī la parole du Prophète ﷺ : *Les premiers qui seront appelés au Paradis seront les louangeurs*, et il me dit : Malheur à toi ! Cela ne signifie pas que tu le loues pour le malheur avec ta langue, alors que ton cœur hésite à le faire. Si tu n'en es pas capable, alors retourne à la station des patients. La louange exige que tu Le loues avec le cœur en paix et satisfait. » En bref, la satisfaction est l'esprit de toutes ces stations, leur fondement et aucune ne peut être valable sans elle.

La satisfaction équivaut à de nombreux types de dévotion qui sont durs pour le corps. Elle les rend plus faciles, plus plaisants et élève leur degré. Il est mentionné dans une tradition israélite : « Un dévot consacra de nombreuses années de sa vie à Dieu. Un jour, il vit en rêve qu'une certaine bergère serait sa compagne dans le Paradis. Il se renseigna sur elle et finit par la trouver. Il l'hébergea pendant trois jours pour observer ses actes d'adoration. Constatant qu'elle dormait alors qu'il passait ses nuits en prière et qu'elle mangeait alors qu'il jeûnait, il lui demanda : « Pratiquerais-tu des rites que je n'ai pas vus ? » Elle répondit : « Je ne fais que ce que tu m'as vu faire. » L'homme insista : « Réfléchis, il doit bien y avoir autre chose ? » Après une longue réflexion, elle dit : « je ne vois rien, à part une petite qualité que j'ai, à savoir, quand je suis dans une difficulté je ne cherche pas la

---

313. Al-Muttaqī al-Hindī, *Kanz al-'Ummāl*, I, 1363.
314. Ar-Rabī' Ibn Anas al-Bikrī (m. 139/757) : célèbre savant, traditionniste et exégète originaire de Merv.
315. Aḥmad Ibn Abū al-Ḥawārī (m. 230/844) : célèbre dévot, soufi et ascète de Damas.

facilité, quand je suis malade je ne cherche pas la santé, et quand je suis au soleil je ne cherche pas d'ombre. » Le dévot prit sa tête entre ses mains et dit : « Tu penses que c'est une petite qualité ! Par Dieu, c'est une énorme qualité que la plupart des dévots ne peuvent pas atteindre ! ».

Il est rapporté d'après d'Ibn Mas'ūd ﷺ : « *Celui qui est satisfait de ce qui est descendu du ciel sur la terre sera pardonné* ». Dans une autre Tradition attribuée au Prophète ﷺ, il est dit : « *La meilleure chose que le serviteur puisse recevoir est la satisfaction de ce que Dieu lui a alloué* ». Dans une autre : « *Quand Dieu aime un serviteur, Il l'éprouve : s'il est patient, Il le favorise, et s'il est satisfait, Il en fait un élu* ». Et dans une chronique : « *Les Israélites ont demandé à Moïse d'interroger son Seigneur sur la chose qui leur ferait gagner Son Agrément. Moïse dit : Seigneur, tu entends ce qu'ils disent. Dieu répondit : Dis-leur d'être satisfaits de Moi afin que Je sois satisfait d'eux* ». Dans une autre nouvelle rapportée par le Prophète ﷺ : « *Celui qui souhaite savoir ce qui lui est réservé auprès de Dieu devrait considérer ce qu'il a réservé à Dieu auprès de lui, car Dieu place le serviteur là où le serviteur se place lui-même* ». Dans une autre Tradition encore, il est dit : « *Celui qui est satisfait du peu de moyens que Dieu lui accorde, Dieu sera satisfait du peu d'œuvres qu'il accomplira pour Lui* ».

Un gnostique a dit : « Je connais beaucoup de morts qui observent leur place au Paradis dans leurs tombes. Ils reçoivent leur subsistance du Paradis jour et nuit, mais ils éprouvent un tel chagrin et une telle douleur dans le *Barzakh* que si on les partageait entre les gens de cette ville, ils mourraient tous ». On lui demanda : « Quelles étaient leurs actions ? » et il répondit : « Ils étaient musulmans et croyants, mais ils manquaient de confiance et de satisfaction ». Parmi ses recommandations à son fils, Luqmān le sage lui dit : « Je te suggère les qualités suivantes qui te rapprocheront de Dieu et t'éloigneront de Sa Colère : Adore Dieu et ne Lui donne pas d'associé, et sois satisfait de la Prédestination de Dieu par rapport à ce que tu aimes et ce que tu détestes ». Un gnostique a dit : « Celui qui a confiance en Dieu et qui est satisfait de Sa Prédestination a réalisé la foi, a vidé ses mains, a entraîné ses pieds pour gagner le bien et a établi des vertus qui arrangent les affaires du serviteur ».

La satisfaction ouvre la porte du bon caractère vis-à-vis de Dieu ﷻ et des gens, car le bon caractère découle de la satisfaction et le mauvais caractère découle du ressentiment. Le bon caractère élève le croyant au degré de l'adorateur qui jeûne et prie perpétuellement, tandis que le mauvais caractère consume les bonnes actions comme le feu consume le bois sec.

La satisfaction engendre la joie du cœur par rapport à tout, la douceur et la tranquillité de l'âme dans toutes les situations, la sérénité par rapport à toute chose inquiétante et effrayante, et la vive joie pour la part que le Seigneur octroie au serviteur. Celui-ci se réjouit alors que son Maître veille sur lui, se soumet à Lui en toutes choses, est content de ce qu'Il fait de lui, Lui confie les jugements et les

affaires, est convaincu de Sa bonne Gouvernance et de Sa Sagesse parfaite, et c'est ainsi que toute idée de se plaindre de Dieu aux autres disparaît. C'est pour cette raison qu'un gnostique a défini la satisfaction comme étant le bon comportement envers Dieu ﷻ, car cela empêche de contester Son Autorité et de dire des choses fâcheuses qui compromettent le bon comportement envers Dieu ﷻ. Le serviteur ne dira plus : « Les gens ont vraiment besoin de pluie aujourd'hui ! », ou « Comme il fait froid aujourd'hui ! », ou « C'est une journée torride ! », ou « La pauvreté est une épreuve insupportable » ou « Les enfants ne sont que soucis et chagrin ! » Il ne qualifiera plus les Décrets ou les décisions de Dieu de blâmables, dans la mesure où Dieu ne les réprouve pas, et le faire serait incompatible avec sa satisfaction. 'Umar Ibn 'Abd al-'Azīz a dit : « Aujourd'hui, je n'éprouve de la joie que dans le Décret de Dieu ! »

Ibn Mas'ūd ﵁ a dit : « La pauvreté et la richesse sont deux montures, et peu m'importe laquelle je monte. Si c'est la pauvreté, il y aura de la patience, et si c'est la richesse, il y aura des dépenses. » Quelqu'un dit à Ibn Abū al-Ḥawārī : « J'aimerais que la nuit soit plus longue qu'elle ne l'est ». Il répondit : « Ces propos sont corrects d'une part et incorrects d'autre part. Ce qui est correct, c'est de désirer que la nuit soit plus longue pour adorer plus son Seigneur, et ce qui est incorrect, c'est de désirer ce que Dieu ne désire pas ». 'Umar Ibn al-Khaṭṭāb ﵁ a dit : « Peu m'importe dans quelle condition je suis le matin ou le soir, dans la gêne ou dans l'aisance ». Un jour, en colère contre sa femme 'Ātika, la sœur de Sa'īd Ibn Zayd, il lui dit : « Par Dieu, je vais te faire souffrir ! » Elle répondit : « Peux-tu m'ôter mon islam après que Dieu m'a guidée ? ». Il répondit par la négative, et elle poursuivit : « Alors, comment peux-tu me faire souffrir ? ». Elle voulait dire qu'elle était satisfaite de toutes les choses qui lui avaient été prédestinées et que rien ne pouvait l'affecter, à part le fait de se séparer de l'Islam. Or, cela n'était pas du ressort de 'Umar. Un jour, ath-Thawrī dit en présence de Rābi'a al-'Adawiya : « Mon Dieu, sois satisfait de nous ». Elle dit : « N'as-tu pas honte de Lui demander d'être satisfait de toi alors que tu n'es pas satisfait de Lui ? ». Il dit alors : « J'implore Son Pardon [pour ce que j'ai dit] ». Ja'far Ibn Sulaymān demanda alors à Rābi'a : « Quand le serviteur est-il satisfait de Dieu ? ». Elle répondit : « Quand sa joie pour l'affliction est semblable à sa joie pour le bienfait. ». Dans une tradition divine, il est dit : « ***Pourquoi Mes amis s'inquiéteraient-ils pour les choses de ce bas-monde ? Cette inquiétude élimine de leur cœur la douceur de leurs entretiens avec Moi*** ». Un sage a dit : « Ceux qui s'inquiètent le plus dans cette vie terrestre s'inquiéteront le plus dans l'Au-delà ». Et la satisfaction et la foi en le Destin chassent l'angoisse et la tristesse.

On mentionna devant Rābi'a al-'Adawiya un dévot qui se nourrissait de ce que les gens jetaient dans les décharges. Un homme dit : « Cela ne lui ferait pas de mal

de demander à Dieu de lui donner un autre moyen de subsistance ! » Rābi'a dit : « Tais-toi, bon à rien ! Ne sais-tu pas que les amis de Dieu sont trop satisfaits de Lui pour Lui demander qu'Il améliore leurs conditions de vie avant qu'Il ne décide de le faire ». Dans une tradition israélite, il est rapporté : « Moïse demanda à son Seigneur en quoi consistait Sa Satisfaction. Dieu ﷻ lui révéla : Ma Satisfaction est dans ton mécontentement, or tu ne peux pas supporter ce que tu détestes. Moïse dit : Seigneur, guide-moi vers cela. Dieu ﷻ dit : Ma Satisfaction est dans ta satisfaction de Mon décret ». Dans une autre, il est dit : « Moïse demanda : Seigneur, quelle est la créature la plus chère à Tes yeux ? Dieu ﷻ dit : Celle qui se soumet encore à Moi quand Je lui enlève l'être qu'elle aime le plus. Moïse demanda : Seigneur, quelle est la créature la plus détestable à Tes yeux ? Dieu ﷻ dit : Celle qui Me consulte pour son affaire et qui est mécontente de Mon Décret quand Je tranche ». Dans une autre tradition, il est rapporté : « Je suis Dieu, il n'y a de Dieu que Moi. J'ai décrété les destins, J'ai gouverné toutes choses et J'ai parachevé la création. Celui qui est satisfait bénéficiera de Mon Agrément jusqu'à ce qu'il Me rencontre et celui qui est mécontent subira Mon Mécontentement jusqu'à ce qu'il me rencontre. ».

Le meilleur des états est le désir de Dieu et de ses causes. Et cela ne se produit que par la certitude et la satisfaction de Dieu ﷻ. C'est pourquoi Sahl al-Tustarī a dit : « La part de certitude que les gens obtiennent dépend de leur part de satisfaction ; et leur part de satisfaction dépend de leur désir de Dieu. »

La satisfaction empêche le serviteur de réprouver ce que Dieu ﷻ n'a pas réprouvé et de blâmer ce que Dieu n'a pas blâmé. Lorsque le serviteur n'est pas satisfait d'une chose, il lui trouve mille défauts et la réprouve de mille façons différentes. Il agit ainsi car il n'a pas honte devant Dieu et parce qu'il réprouve des choses qui ne sont pas à blâmer et trouve des défauts à la création de Dieu. Or cela rabaisse le serviteur aux yeux de Dieu ﷻ. Si un homme te préparait et t'offrait un repas auquel tu trouverais des défauts et que tu réprouverais, tu t'exposerais alors à son aversion et cela l'inciterait à ne plus t'offrir de repas. Un gnostique a dit : « Si on réprouve et on critique une chose que l'auteur ne blâme pas, on commet alors une médisance et une diffamation. »

Le Prophète ﷺ a demandé à Dieu ﷻ de le satisfaire par rapport au Décret. Il est rapporté dans le *Musnad* et les *Sunan* qu'il a dit : « *Mon Dieu, par Ta connaissance de l'invisible et Ton pouvoir sur la création, fais-moi vivre si la vie est préférable pour moi et fais-moi mourir si la mort est préférable pour moi. Je Te demande de m'accorder la crainte de Toi en privé et en public ; je Te demande de m'accorder de dire la vérité dans la colère et le contentement ; je Te demande la modération dans la pauvreté et la richesse ; je Te demande des bienfaits qui ne s'épuisent pas ; je Te demande une fraîcheur des yeux qui ne cesse pas ; je Te demande la satisfaction après chaque Décret ; je Te demande une vie agréable après la mort, et je Te demande*

le plaisir procuré par la vision de Ton Visage et le désir ardent de Te rencontrer, sans mal nuisible ni tentation trompeuse. Mon Dieu, embellis-nous de la beauté de la foi et fais de nous des guides bien guidés»[316].

J'ai entendu le Shaykh al-Islām Ibn Taymiyya dire: «Le Prophète ﷺ a demandé la satisfaction après le Décret, car c'est seulement à ce moment-là que la réalité de la satisfaction est connue. Avant cela, la satisfaction est la résolution d'être satisfait, mais elle ne se réalise qu'après le Décret». Al-Bayhaqī a rapporté l'invocation suivante du Prophète ﷺ: «*Mon Dieu, je Te demande la bonne santé, la chasteté, l'intégrité, le bon caractère et la satisfaction de Ton Décret.*»

Le fait d'être satisfait du Décret de Dieu ﷻ s'oppose au fait de chercher à plaire aux hommes en irritant Dieu, ou de les blâmer pour ce que Dieu n'a pas donné, ou de les louer pour ce qui est un pur don de Dieu ﷻ. Dans le premier cas, à savoir chercher à leur plaire ou les blâmer, le serviteur serait injuste et dans le second, à savoir les louer pour ce dont ils ne sont pas les auteurs, il ferait d'eux des associés de Dieu. S'il est satisfait du Décret divin, il évite leur mécontentement ou leur éloge, car la satisfaction lui épargne ces sentiments. 'Amr Ibn Qays al-Mulā'ī a rapporté d'après 'Aṭiyya al-'Awfī, d'après Abū Sa'īd al-Khudrī ﷺ, que le Messager de Dieu ﷺ a dit: «*La faible certitude, c'est quand tu veux plaire aux hommes en irritant Dieu, quand tu les loues pour ce dont Dieu t'a pourvu et quand tu les blâmes pour ce que Dieu t'a refusé. Le don de Dieu ne peut être empêché par la cupidité ou la haine de quiconque. Dieu, par un effet de Sa sagesse, a créé la béatitude et la joie dans la satisfaction et la certitude, et il a créé l'anxiété et le chagrin dans le doute et le mécontentement*»[317]. Cette Tradition a également été rapportée par ath-Thawrī, d'après Manṣūr, d'après Khaythama, d'après Ibn Mas'ūd ﷺ.

La satisfaction vide le cœur du serviteur et diminue ses soucis et son angoisse. Il est alors libre pour adorer son Seigneur et son cœur est allégé des fardeaux de ce monde, de ses soucis et de ses inquiétudes. Ibn Abī ad-Dunyā a rapporté que le célèbre savant Bishr Ibn Bashshār al-Mujāshi'ī a dit: «Un jour, j'ai demandé à un dévot de me donner un conseil, et il m'a dit: Jette-toi là où le destin te jette. Cela libérera ton cœur et diminuera ton inquiétude. Méfie-toi de la rancœur car elle se retournera contre toi à ton insu et te jettera parmi ceux contre qui Dieu est en colère». Un prédécesseur a dit: «Renonce à la gouvernance des choses et au choix, et tu seras heureux, car la gouvernance et le choix gâchent la vie des gens». Abū al-'Abbās Ibn 'Aṭā' a dit: «Le succès est dans la gouvernance de Dieu pour nous et l'échec est dans notre propre gouvernance». Sufyan Ibn 'Uyayna a dit: «Celui qui n'est pas apte à la gouvernance de Dieu est inapte à gouverner sa personne». Abū al-'Abbās aṭ-Ṭūsī a dit: «Quiconque renonce à gouverner vit dans le confort.» Un maître a dit: «Tu ne te sentiras pas en sécurité tant que tu ne seras pas, par rapport

316. Aḥmad, IV, 264 et Nasā'ī, III, 55.
317. Abū Nu'aym, *Ḥilya*, V, 106.

à la gouvernance, comme les habitants des tombes» et: «La satisfaction consiste à abandonner toute objection contre Dieu sur ce qu'il fait de Son serviteur».

'Umar Ibn 'Abd al-'Azīz a dit: «J'ai renoncé à toutes ces invocations. Qu'ai-je à voir avec des affaires qui appartiennent toutes au Seigneur? Désormais, j'accepte tout ce que Dieu m'a alloué». Il faisait souvent l'invocation suivante: «Ô mon Dieu, rends-moi satisfait de Ton Décret et bénis la part que Tu m'octroie de telle sorte que je ne cherche pas à hâter ce que Tu as retardé ou à retarder ce que Tu as hâté». Il a dit aussi: «Je n'ai plus envie de rien, à part de ce que Dieu a décrété». Shu'ba a rapporté que Yūnus Ibn 'Ubayd a dit: «Je n'ai jamais rien désiré». Al-Fuḍayl Ibn 'Iyāḍ a dit: «Celui qui est satisfait ne souhaite pas ce qui est supérieur à sa place».

Dhū an-Nūn a dit: «Trois choses font partie des signes de la reddition: accueillir le Décret divin avec satisfaction, accueillir l'affliction avec patience et accueillir l'aisance avec gratitude. Trois choses font partie des signes de la délégation: suspendre ta volonté à Son Vouloir, garder tes yeux sur Son Plan pour toi et te débarrasser de la contestation du Jugement divin. Trois choses font partie des signes du témoignage de l'Unicité divine: voir que toute chose vient de Dieu, accepter toute chose de lui et Lui attribuer toute chose».

Un gnostique a dit: «L'essence de l'adoration réside dans trois choses: ne rejeter aucune chose de Ses Jugements, ne demander à personne d'autre que Lui et ne rien mettre de côté par rapport à Lui». Interrogé sur la satisfaction, Ibn Sham'ūn a dit: «Tu dois être satisfait de Lui par rapport à Sa gouvernance et à Son choix. Tu dois être satisfait de Lui par rapport à Son partage, Son don et Son refus. Tu dois être satisfait de Lui en tant que Dieu, Objet de culte et Seigneur». Un gnostique a dit: «La satisfaction est l'abandon de ton choix, la joie de ton cœur par rapport au Décret amer, et ton renoncement à gouverner ton âme, jusqu'à ce que Dieu décide en sa faveur ou sa défaveur». Un maître a dit: «Le satisfait est celui qui ne se lamente pas et ne regrette pas ce qu'il a perdu de ce monde.» Combien sont précieuses les paroles du poète qui a dit:

Le serviteur s'agite, alors que le Seigneur décrète / Le temps ne s'arrête pas et les provisions sont constamment partagées

Tout le bien est dans le choix de notre Créateur / Et tout autre choix est blâmable et honteux.

Si le serviteur n'est pas satisfait du Décret, il risque de réprouver les parts allouées, soit par les actions de son corps, soit par son cœur et son état. Or, réprouver les parts, c'est blâmer Celui qui a fait le partage. De même, il risque de réprouver les créatures, et en échange il sera réprouvé par Dieu ﷻ et les gens. Ainsi, il devient le blâmeur blâmé, et tout cela est en contradiction avec la servitude. Anas Ibn Mālik ؓ, a dit: «J'ai servi le Prophète ﷺ pendant dix ans. Il

ne m'a jamais dit à propos d'une chose que j'ai faite : Pourquoi l'as-tu faite ? Ni à propos d'une chose que je n'ai pas faite : Pourquoi ne l'as-tu pas faite ? Il ne m'a jamais dit à propos d'une chose réalisée : Si seulement elle ne s'était pas réalisée ! Ni d'une chose qui ne s'était pas réalisée : Si seulement elle s'était réalisée ! Quand un membre de sa famille me faisait un reproche, il disait : *Laissez-le ! Lorsque Dieu décrète une chose, elle ne peut que se produire* »[318].

Sa parole : « *Lorsque Dieu décrète une chose, elle ne peut que se produire* » concerne deux réalités : la chose que le serviteur désirait qui ne se produit pas ; et la chose désagréable qui se produit, y compris la perte de ce que le serviteur désirait, et l'apparition de quelque chose de désagréable. S'Il avait décrété la première, elle se serait produite et s'Il avait décrété le contraire de la seconde, cela se serait produit aussi. Ainsi, les deux situations sont égales par rapport au Décret, et la véritable servitude consiste en l'égalité des deux états par rapport à sa satisfaction du Décret. C'est l'exigence et le corollaire de la servitude. Ceci est expliqué plus en détail ci-dessous.

Lorsque les deux réalités sont égales pour le serviteur en ce qui concerne la satisfaction vis-à-vis du Seigneur : la première est ce qui Le satisfait pour Son serviteur et qu'Il décrète, et la seconde est ce qui ne Le satisfait pas pour Son serviteur et qu'Il ne décrète pas. Le parfait accord consiste en l'égalité des deux situations pour le serviteur : il doit être satisfait de ce qui satisfait Dieu pour lui dans les deux cas.

Dieu ﷻ a interdit de Le devancer ainsi que Son Messager en ce qui concerne Son Décret religieux légal, à savoir la servitude en la matière. L'asservissement à Son commandement ontologique et à Son Décret exige que le serviteur ne le devance pas, sauf en cas d'avantage prépondérant. Dans ce cas, le devancement serait également sur Son Ordre ontologique et religieux. Si Son ordre ou Sa recommandation est la patience, ou la satisfaction, en ne faisant pas cela, le serviteur l'a devancé à la fois dans Sa Loi et dans Sa Décision.

L'amour, la sincérité et le repentir ne peuvent subsister que par la satisfaction. L'amant est satisfait de sa bien-aimée en toutes circonstances. 'Imrān Ibn Ḥuṣayn souffrait de l'estomac et resta cloué au lit pendant une longue période. Il était incapable de se tenir debout ou de s'asseoir, et devait se soulager dans son lit. Un jour, Muṭarrif Ibn 'Abd Allāh Ibn al-Shikhkhīr lui rendit visite, et le voyant dans cet état il se mit à pleurer. 'Imrān lui demanda pourquoi il pleurait, et Muṭarrif lui dit : « À cause de l'état lamentable dans lequel tu te trouves ». 'Imrān lui dit : « Ne pleure donc pas, car j'aime ce qu'Il aime ». Puis il ajouta : « Je vais te révéler

---

318. Aḥmad, III, 231 et Abū Dāwud, IV, 4774.

un secret que tu ne devras pas dévoiler avant ma mort. Sache que les Anges me visitent, me réconfortent et que j'entends leurs salutations».

Lorsque Sa'd Ibn Abū Waqqāṣ arriva à La Mecque après avoir perdu la vue, les gens se précipitèrent vers lui pour lui demander de prier pour eux, et il exauça leurs souhaits. 'Abd Allāh Ibn al-Sā'ib, qui était jeune à l'époque, se dirigea lui aussi vers lui et lui dit: «Ô mon oncle, tu invoques pour tous ces gens, mais pourquoi ne demandes-tu pas à Dieu de te rendre la vue?». Il sourit et dit: «Ô mon enfant! Le Décret de Dieu m'est plus cher que ma vue». Un gnostique a dit: «J'ai pleuré pendant trente ans à cause d'un péché que j'ai commis». On lui demanda quel péché il avait commis, et il répondit: «J'avais dit à propos d'une chose qui s'était produite: J'aurais tant aimé que cela ne se produise pas». Un prédécesseur a dit aussi: «Je préfère que l'on me peigne le corps avec des ciseaux de fer plutôt que de dire à propos d'une chose que Dieu a décrétée: J'aurais préféré qu'Il ne l'eut pas décrétée!».

Quand on informa 'Abd al-Wāḥid Ibn Zayd qu'il y avait un dévot qui avait adoré Dieu ﷻ pendant cinquante ans, il alla le voir et lui dit: «Ô mon ami, parle-moi de toi. Es-tu satisfait de Lui?» Le dévot répondit non. 'Abd al-Wāḥid demanda: «Ressens-tu une familiarité avec lui?» Il répondit non. Il demanda: «Es-tu content de lui?» Il répondit non. Abd al-Wāḥid dit alors: «Ainsi, tout ce que tu as fait de plus pour Lui, c'est le jeûne et la prière?» Le dévot répondit oui, et Abd al-Wāḥid de dire: «Si je devais être franc avec toi, je te dirais que ton adoration depuis cinquante ans est viciée.», c'est-à-dire que son adoration ne l'a pas fait accéder à la station des rapprochés et que Dieu ﷻ ne lui a pas fait découvrir l'état des connaisseurs qu'Il accorde à chaque bien-aimé et chaque serviteur désiré. Le contentement est l'état de celui qui est d'accord, la familiarité est la station de l'amour et la satisfaction est la qualité de celui qui place sa confiance en Dieu ﷻ. En d'autres termes, Abd al-Wāḥid voulait dire: «Pour Lui, tu fais partie des «Gens de la Droite» et ce que tu as fait pour Lui est ce que font les gens du commun, à savoir des actes purement physiques». Sa parole: «Ton adoration depuis cinquante ans est viciée» pourrait signifier deux choses. Premièrement, qu'elle est en dehors de l'adoration de ceux qui sont proches de Dieu et qui leur a procuré cette condition. Deuxièmement, que si son adoration était intègre et complète, sans défaut ni tricherie, elle aurait engendré la familiarité, la satisfaction et l'amour de Dieu, ainsi que les états éminents, car Dieu ﷻ est reconnaissant. Quand l'action du serviteur arrive jusqu'à Lui, Il embellit intérieurement et extérieurement le serviteur par elle, et Il le récompense par les réalités de la connaissance et de la foi, à la mesure de ses œuvres. Mais du moment que Abd al-Wāḥid n'a trouvé chez ce dévot aucun effet de son adoration dans son cœur, comme la familiarité et l'amour

de Dieu, il en a déduit que son adoration était viciée et qu'elle n'était pas exempte de défauts.

Les actes du corps peuvent augmenter jusqu'à une certaine limite, mais les actes du cœur n'ont pas de limite. Les actes physiques peuvent continuer, mais doivent nécessairement cesser à un certain point, de même que leur récompense, tandis que les actes du cœur sont constants et ininterrompus, même s'ils ne sont pas visibles au serviteur. Voici un exemple de cela : l'amour et la satisfaction sont les états du serviteur amoureux et satisfait, ils ne le quittent jamais, augmentent constamment et ne s'interrompent pas tant que cet état dure, même si son corps s'épuise. En fait, la récompense et la proximité de l'amant inactif peuvent être infiniment plus grandes que celles des adorateurs qui accomplissent des actes surérogatoires, à tel point que « le plus » qu'il obtient quand il dort peut dépasser et de loin la récompense et la proximité de celui qui passe sa nuit en prière ; et que quand il mange, « le plus » qu'il obtient peut dépasser et de loin la récompense et la proximité de celui qui jeûne et qui s'affame volontairement. Si cela te semble étrange, considère alors « le plus » qu'obtient celui qui dort et qui est concentré sur Dieu ﷻ et celui qui est insouciant à Dieu dans sa prière. Dieu ﷻ regarde les cœurs, les aspirations et les résolutions, et non la forme extérieure des actes. La valeur du serviteur dépend de son aspiration et de sa volonté. Celui qui ne se contente que de Dieu ﷻ n'est pas comparable à celui qui se contente du moindre avantage matériel, même si leurs actes extérieurs sont les mêmes, ou que le second œuvre plus : « ***Telle est la grâce de Dieu ! Il la donne à qui Il veut. Et Dieu est le Maître de la grâce infinie !*** »[319].

Les maîtres ont divergé sur la question de savoir si la satisfaction a une limite. Abū Sulaymān ad-Dārānī a dit : « Trois stations n'ont pas de limite : l'ascèse, le scrupule et la satisfaction. » Mais son fils Sulaymān – un grand maître que certains considéraient supérieur à son père en termes de gnose – n'était pas d'accord avec lui, puisqu'il a dit : « Non, le scrupule de celui qui est scrupuleux en toutes circonstances possède une limite ; l'ascèse de celui qui renonce à tout ce qui est autre que Dieu a une limite ; et la satisfaction de celui qui est satisfait de tout ce qui vient de Dieu a une limite. » Ils ont en outre été en désaccord sur des questions relatives à cela.

Les gens des stations spirituelles sont de trois types. Premièrement, il y a celui qui aime la mort et qui aspire à rencontrer Dieu ﷻ. Deuxièmement, il y a celui qui aime la vie pour servir Dieu ﷻ et se rapprocher de Lui. Troisièmement, il y a celui qui dit : « Je ne choisis pas, et je suis satisfait de ce que mon Maître a choisi pour moi. Il peut me donner la vie ou la mort comme Il le souhaite ». Quand on

319. Coran 62 : 4.

présenta ces trois cas à l'un des connaisseurs, il dit: «Celui qui est satisfait du Décret est le meilleur des trois, car il est le moins indiscret et inopportun, et le plus proche du salut».

Il ne fait aucun doute que la station de la satisfaction est plus élevée que les stations du désir ardent et du renoncement à ce monde. Il reste à décider lequel des deux autres est le meilleur. Certains ont préféré la station de ceux qui aiment la mort en raison de leur désir de rencontrer Dieu ﷻ et de leur amour de Sa rencontre: et celui qui désire rencontrer Dieu, Dieu ﷻ désire le rencontrer. D'autres ont préféré la station de celui qui veut vivre pour mettre en œuvre les commandements du Seigneur, et soutiennent que le premier aime la part que Dieu lui accorde, alors que le second aime Dieu pour ce qu'Il veut de lui. Ils ont dit: «Cet état était celui de Moïse, que la prière et la paix soient sur lui, quand il donna un coup au visage de l'Ange de la mort et lui creva un œil. Il n'a pas fait cela par amour de ce monde, mais pour appliquer les commandements de son Seigneur et Le satisfaire. C'est comme s'il avait dit: Tu es Son serviteur et je suis Son serviteur, tu Lui obéis et je Lui obéis, tu appliques Ses ordres et j'applique Ses ordres».

L'état de celui qui est satisfait contient les états des deux, ainsi que la reddition et le renoncement au choix. Il disparaît dans ce que son Seigneur veut pour lui, à savoir Lui donner la vie ou la mort, et se sépare de son propre désir pour l'une ou l'autre. Chaque amant aspire à la rencontre de son Bien-Aimé et préfère Le satisfaire plutôt que se satisfaire. Il se caractérise par les deux états et dit: «Ce qui m'est le plus cher est ce qui est le plus cher pour Lui. Je ne choisirai aucune chose qui soit au-dessus ou contre ce qu'Il aime et dont Il est satisfait». Ce que nous avons expliqué devrait être suffisant, et Dieu seul accorde le succès.

Revenons à présent aux propos de l'auteur des *Manāzil*. Il a dit: «[La satisfaction est correcte] lorsqu'il renonce à se disputer avec les créatures». Il veut dire que la satisfaction n'est complète qu'en renonçant à se disputer avec les créatures, car la dispute contredit l'état de satisfaction et l'attribution de toutes choses à Celui qui tient le nœud du destin et du Décret. La dispute renferme de nombreux fléaux. Le premier est la contestation elle-même, car elle s'oppose à la satisfaction. Le deuxième est l'insuffisance en matière d'affirmation de l'Unicité divine par l'attribution de l'objet contesté au serviteur plutôt qu'au Créateur. Le troisième est l'oubli des moyens et de la cause qui ont conduit à la dispute. Si le serviteur revenait à la cause et à ce qui l'a suscitée, et la repoussait, cela serait plus bénéfique pour lui que de se disputer avec celui qui n'est qu'un instrument, même s'il a tort, car c'est lui qui a donné à l'oppresseur autorité sur lui par sa propre conduite injustifiée. En effet, le Tout-Puissant dit: «***Lorsqu'un revers vous a atteint alors que vous-mêmes aviez déjà infligé à vos ennemis le double de ce revers, vous avez dit: D'où cela vient-il? Réponds: Cela vient de***

vous-mêmes ! »[320] Dieu ﷻ les a ainsi informés que le mal que leur ennemi leur inflige ou leur avantage est la conséquence de leur propre injustice envers eux-mêmes. Le Très-Haut dit aussi : « ***Si quelque malheur vous atteint, sachez qu'il est la conséquence de vos propres agissements, mais Dieu excuse beaucoup*** »[321].

Lorsque le serviteur focalise sa pensée sur la Prédestination, l'Unicité, la Sagesse et la Justice, la porte de la dispute avec les créatures se referme, sauf en ce qui concerne les droits de Dieu ﷻ et de Son Messager ﷺ. Celui qui est satisfait ne conteste ou ne prend à partie que pour le Droit de Dieu, comme ce fut le cas pour le Messager de Dieu ﷺ. Il ne se disputait avec personne et ne réprouvait personne, sauf [quand on bafouait] un Droit de Dieu. De même qu'il ne se mettait jamais en colère pour une affaire personnelle. Mais lorsque les limites de Dieu étaient franchies, sa colère ne passait que lorsqu'il se vengeait pour Dieu ﷻ. Le fait de se disputer pour une chose personnelle éteint la lumière de la satisfaction, en fait disparaître le rayonnement, transforme sa douceur en amertume et souille sa pureté.

Anṣārī a dit [troisième condition qui témoigne d'un état de satisfaction correct] : « lorsqu'il se débarrasse de la demande et de la mendicité. » Il en est ainsi parce que la demande contient un élément de dispute, de contestation et d'antagonisme. Et parce que cela conduit à se détourner de Celui qui a le pouvoir de faire du mal ou du bien, et à se tourner vers celui qui ne peut nuire à sa propre personne ou la favoriser que par son Seigneur. Et cela constitue une grave faute vis-à-vis de Celui qui donne et qui refuse. La mendicité contredit le sens même de la satisfaction. Le Très-Haut loue ceux qui ne demandent pas aux gens, en disant : « ***Donnez aux pauvres qui se sont confinés dans le chemin de Dieu et ne peuvent plus parcourir la terre. L'ignorant les croit riches, à cause de leur attitude réservée. Tu les reconnais à leur marque distinctive : ils ne mendient pas avec insistance. Et ce que vous dépensez en bonnes œuvres, Dieu le sait parfaitement*** »[322].

Certains exégètes ont dit [à propos des pauvres cités ci-dessus] : « Ils ne demandent aux gens que lorsque cela est indispensable et ils ne le font pas de manière importune ou dégradante. Dieu n'a nié que ce genre d'attitude, et pas n'importe quelle demande ». Ibn 'Abbās ﷺ a dit : « Si le serviteur a de quoi déjeuner, il ne demandera pas de quoi dîner, et s'il en a assez pour dîner, il ne demandera pas de quoi déjeuner ». Az-Zajjāj, al-Farrā' et d'autres ont dit que ce verset exige de renoncer complètement à toute demande. Car les pauvres sont

320. Coran 3 : 165.
321. Coran 42 : 30.
322. Coran 2 : 273.

reconnaissables à leur humilité et à leur marque distinctive, et non au fait qu'ils demandent, car s'ils demandaient avec insistance, l'ignorant ne les considérerait pas comme des gens aisés. Les exégètes n'étaient donc pas d'accord sur le sens de «***ils ne mendient pas avec insistance***». Az-Zajjāj a dit: Cela signifie qu'ils ne demandent pas afin de ne pas incommoder les gens. Il en va de même quand le Tout-Puissant dit: «***La médiation des intercesseurs ne leur servira de rien***»[323], ce qui signifie qu'il n'y aura pas d'intercession utile; ou quand Dieu ﷻ dit: «***Redoutez un Jour où nulle âme ne sera d'aucun profit pour une autre, où nulle compensation ne sera acceptée d'elle***»[324], c'est-à-dire qu'il n'y aura pas de compensation [pour leur manque de foi au Jour du Jugement]. Le poète Imru al-Qays a dit:

Quand la voie est claire / On ne cherche pas la direction du phare.

C'est-à-dire qu'il n'a pas de phare pour guider. Ibn al-Anbārī a dit: « Le verset signifie qu'ils ne demandaient pas du tout, car le fait de demander ne serait-ce qu'une seule fois pouvait dans certains cas être importun. C'est comme lorsque l'on dit: On ne peut pas espérer l'aide d'untel», c'est-à-dire qu'il n'y a rien de bon en lui et que l'on ne peut donc rien attendre de lui. Abū 'Alī a dit: «Dans ce verset, il n'est pas affirmé qu'ils demandent, car le sens est qu'ils n'ont pas demandé pour ne pas importuner. C'est comme ces vers du poète:

Le lièvre n'est pas effrayé par sa terreur / Et tu ne vois pas le lézard fuir précipitamment dans son trou à cause d'elle. »

Al-Farrā' a dit: «Dieu a nié toute insistance de leur part, ce qui signifie la négation de toute sorte de demande». En principe, la mendicité est interdite, bien qu'elle ait été autorisée en cas de nécessité et de besoin, car c'est une injustice à l'égard de la Seigneurie, une injustice à l'égard de celui à qui on demande et une injustice à l'égard du mendiant.

C'est une injustice à l'égard de la Seigneurie, car le mendiant manifeste sa pauvreté, son humilité et sa demande à un autre que Dieu ﷻ, ce qui est une sorte d'adoration. Par conséquent, une telle personne a dirigé sa demande dans la mauvaise direction, l'a placée au mauvais endroit, et a compromis son affirmation de l'Unicité divine et sa sincérité, son besoin de Dieu ﷻ, sa confiance en Lui et sa satisfaction de Son partage. Il pense que sa demande aux gens le dispense de demander à son Seigneur, or cela est contraire au témoignage de l'Unicité, éteint sa lumière et l'affaiblit.

C'est une injustice à l'égard de celui à qui on demande, car on lui demande ce qu'il ne possède pas en effet. La demande suppose un droit de propriété que celui

323. Coran 74: 48.
324. Coran 2: 123.

à qui on demande n'a pas. Cela expose la personne à la gêne de dépenser ou au blâme de refuser. S'il donne, il le fait à contrecœur, et s'il refuse, il éprouve de la honte. Ceci s'applique, bien sûr, si le demandeur revendique autre chose que son droit. S'il fait valoir son droit, ce qui précède ne lui est pas applicable.

Quant à l'injustice à l'égard du mendiant lui-même, c'est parce qu'il a eu honte et s'est humilié devant un autre que son Créateur, il a rabaissé sa personne, s'est contenté de l'état inférieur, a accepté de s'avilir et de déshonorer son âme et a renoncé à la dignité de la modestie et la sérénité du contentement. C'est comme s'il avait vendu sa patience, sa satisfaction, sa confiance et son contentement en échange de ce que l'on lui a donné. Voilà précisément le tort qu'il fait à son âme : il l'a placée au mauvais endroit, a souillé sa dignité, l'a déshonorée et humiliée et a accepté qu'elle soit entre les mains de celui à qui il demande. Si ce n'était par nécessité absolue, la Loi ne le permettrait jamais. Il est rapporté dans les deux *Ṣaḥīḥ* d'après 'Abd Allāh Ibn 'Umar ﷺ que le Messager de Dieu ﷺ a dit : « *L'homme continue de demander aux gens jusqu'à ce qu'il vienne le Jour du Jugement sans un lambeau de chair sur le visage* »[325]. Abū Hurayra ﷺ, a rapporté que le Messager de Dieu ﷺ a dit : « *Celui qui demande [des faveurs] aux gens afin d'augmenter sa richesse ne fait que demande des tisons [de l'enfer]. Qu'il en demande alors autant qu'il voudra* »[326].

Il est rapporté dans les deux *Ṣaḥīḥ*, d'après d'Abū Hurayra ﷺ, que le Messager de Dieu ﷺ a dit : « *Par Celui qui tient mon âme dans Sa Main ! Mieux vaut pour vous de transporter des fagots de bois sur votre dos, que de réclamer de l'argent auprès de qui que ce soit. Et que cet argent vous soit donné ou non* ».

Dans le *Ṣaḥīḥ* de Muslim, d'après d'Abū Hurayra ﷺ, le Messager de Dieu ﷺ a dit : « *Mieux vaut pour vous de sortir le matin, de ramasser du bois, de le transporter sur votre dos, de le vendre, de faire des aumônes [avec l'argent de cette vente] et de devenir indépendant plutôt que de demander aux autres qui peuvent vous donner ou vous refuser. Cela, parce que la main qui donne est supérieure à celle qui prend. Et vous devez commencer par ceux qui dépendent de vous* ». Dans la variante rapportée par Aḥmad, il est ajouté : « *Mieux vaut remplir sa bouche de terre que d'y mettre quelque chose d'illicite* ». Dans le *Ṣaḥīḥ* de Al-Bukhārī d'après az-Zubayr Ibn al-'Awwām, le Prophète ﷺ a dit : « *Que l'un d'entre vous prenne sa corde et aille à la montagne afin d'en rapporter des fagots de bois sur son dos pour les vendre. Cela est meilleur pour lui que le fait de mendier auprès des gens qui peuvent lui donner ou lui refuser* ».

Toujours dans les deux *Ṣaḥīḥ*, il est rapporté d'après Abū Sa'īd al-Khudrī ﷺ : Certains hommes parmi les Anṣārs [de Médine] ont demandé de l'argent au Prophète ﷺ. Il leur en donna, puis ils revinrent lui en demander, et il leur en donna, puis ils revinrent lui en demander, et il leur en donna jusqu'à ce qu'il

325. Déjà mentionné.
326. Déjà mentionné.

n'ait plus rien. Après avoir dépensé tout ce qu'il possédait, il leur dit : « *Quels que soient les biens que j'ai, je ne vous en priverai pas. Quiconque s'abstient [de demander] Dieu le couvrira [de bienfaits] ; quiconque fait preuve de patience, Dieu lui donnera la force de supporter. Personne n'a reçu de meilleur cadeau que la patience* ». Il est rapporté dans les deux *Ṣaḥīḥ*, d'après 'Abd Allāh Ibn 'Umar ﵄ que dans un sermon, le Messager de Dieu ﷺ a mentionné l'aumône, la chasteté et la mendicité, puis il a dit : « *La main qui est au-dessus est meilleure que la main qui est au-dessous* ». La main qui est au-dessus est celle de la personne qui donne et la main qui est au-dessous est celle de celui qui mendie.

Ḥakīm Ibn Ḥizām a rapporté avoir demandé de l'argent au Messager de Dieu ﷺ qui lui en a donné, puis il lui en a demandé encore et il lui en a donné à nouveau. Après quoi, le Messager de Dieu ﷺ lui a dit : « *Ô Ḥakīm, les biens sont verdoyants et doux. Celui qui les prend avec modestie de cœur, ils seront bénis pour lui, et celui qui les prend avec avidité, ils ne seront pas bénis pour lui. Il en sera de ce dernier comme de celui qui mange sans jamais être rassasié. La main qui est au-dessus est meilleure que la main qui est au-dessous* ». Ḥakīm dit alors : « Ô Messager de Dieu, par Celui qui t'a mandaté avec la vérité ! Je ne prendrai plus aucune chose de personne après toi, jusqu'à ce que je quitte ce monde ». Après la mort du Prophète ﷺ, Abū Bakr ﵁ avait l'habitude d'appeler Ḥakīm pour lui donner sa part du butin, mais il refusait d'accepter. Après Abū Bakr, 'Umar ﵁ appela Ḥakīm pour lui donner sa part du butin, mais il refusa d'accepter. 'Umar ﵁ dit alors : « Je vous prends tous à témoin, ô Musulmans, j'ai proposé à Ḥakīm de lui donner sa part, mais il a refusé ». Ainsi, Ḥakīm n'accepta plus aucun don après la mort du Messager de Dieu ﷺ, et il en fut ainsi jusqu'à son décès[327].

Ash-Sha'bī a rapporté que le secrétaire de Mughīra Ibn Shu'ba a dit : Mu'āwiya envoya un message à al-Mughīra Ibn Shu'ba dans lequel il lui demanda : « Envoie-moi quelque chose que tu as entendu de la bouche du Messager de Dieu ﷺ ». Al-Mughīra lui envoya la réponse suivante : « J'ai entendu le Prophète ﷺ dire : *Dieu déteste trois choses pour vous : que vous bavardiez inutilement, gaspilliez des richesses et posiez trop de questions.* » (Al-Bukhārī et Muslim). Mu'āwiya ﵁, a rapporté que le Messager de Dieu ﷺ a dit : « *Ne vous avilissez pas en mendiant. Par Dieu, aucun d'entre vous ne me demande une chose et ne la prend de moi alors que je suis réticent, sans qu'elle ne soit privée de bénédiction.* » Et dans une variante : « *Je suis un gardien. Celui à que je donne de bon gré, ce qu'il prend sera béni ; et celui à qui je donne à cause de sa mendicité et de son insistance, il sera comme celui qui mange et qui n'est jamais rassasié.* » (Muslim).

Abū Muslim al-Khawlānī ﵀, a dit : Mon ami fidèle et digne de confiance 'Awf Ibn Mālik al-Ashja'ī m'a rapporté la tradition suivante : « Nous étions neuf, ou peut-être huit ou sept chez le Messager de Dieu ﷺ quand il a dit : *Voulez-vous*

327. Al-Bukhārī, 1472 et Muslim, 1034.

prêter allégeance au Messager de Dieu? alors que nous lui avions prêté allégeance peu de temps auparavant. Nous lui dîmes: Mais nous l'avons déjà fait, ô Messager de Dieu! À propos de quoi devons-nous te prêter serment maintenant? Il dit: *Que vous adoriez Dieu. Que vous ne Lui donniez aucun associé, et que vous accomplissiez les cinq prières.* Puis il ajouta à voix basse: *Et que vous ne demandiez rien aux gens.* Plus tard, j'ai vu certains de ces hommes ne rien demander: même quand ils étaient sur le dos de leur monture et qu'ils faisaient tomber quelque chose comme leur fouet, ils ne demandaient à personne de le ramasser pour eux». Samura Ibn Jundub ﷺ, a rapporté que le Messager de Dieu ﷺ a dit: «*La mendicité est une tâche qui marque de déshonneur le visage de l'homme, sauf s'il demande à un sultan ou s'il s'agit d'une affaire nécessaire*». At-Tirmidhī a rapporté cette tradition et a déclaré que sa chaine de transmission était bonne.

Dans le *Musnad* de l'Imām Aḥmad [Ibn Ḥanbal], il est rapporté que Zayd Ibn ʿAqaba al-Fazārī a dit: Je suis entré chez al-Ḥajjāj Ibn Yūsuf et j'ai dit: «Que Dieu guide votre action, ô commandant! Puis-je vous rapporter une tradition du Messager de Dieu ﷺ que j'ai entendue de Samura Ibn Jundub?» Al-Ḥajjāj répondit: «Bien sûr». Zayd dit: «*La mendicité est une blessure que l'homme s'inflige sur le visage. Celui qui le veut peut la garder sur son visage et celui qui ne le veut pas peut s'en débarrasser en renonçant [à demander], sauf s'il demande à un sultan ou s'il s'agit d'une affaire nécessaire*».

Thawbān ﷺ, a rapporté que le Messager de Dieu ﷺ a dit: «*Celui qui me garantit qu'il ne demandera rien aux gens, je lui garantis le Paradis*». Thawbān dit: «Je te le garantis». Depuis ce jour, quand le fouet de Thawbān tombait alors qu'il était sur le dos de sa monture, il ne demandait à personne de le ramasser pour lui, mais il descendait et le faisait lui-même. Cela a été rapporté par Aḥmad et les compilateurs des *Sunan*. Ibn Masʿūd ﷺ, a rapporté que le Messager de Dieu ﷺ a dit: «*Quiconque est atteint par la pauvreté et s'en plaint aux gens, sa pauvreté ne cessera pas; tandis que celui qui s'en plaint à Dieu, il se peut que Dieu le satisfasse: soit par la mort, soit par la richesse*». Abū Dāwud et At-Tirmidhī ont rapporté cette tradition et ont déclaré que sa chaîne de transmission était bonne.

Sahl Ibn al-Ḥanẓaliyya a rapporté que ʿUyayna Ibn Ḥiṣn et al-Aqraʿ Ibn Ḥābis sont venus demander des biens au Messager de Dieu ﷺ et qu'il accéda à leur demande. Puis, il ordonna à Muʿāwiya de mettre par écrit ses instructions. Al-Aqraʿ prit son ordre écrit, l'enroula dans son turban et s'en alla, quant à ʿUyayna, il apporta son ordre écrit au Prophète ﷺ et dit: «Ô Muḥammad, je porte un écrit à mon peuple sans en connaître le contenu, comme la «lettre de Mutalammis»[328]». Muʿāwiya informa le Messager de Dieu ﷺ des propos de

---

328. Expression devenue proverbiale désignant une lettre contenant l'ordre d'exécuter le porteur. Mutalammis (poète arabe préislamique mort vers 580) et son neveu Ṭarafa avaient irrité le roi de

'Uyayna, et le Prophète ﷺ dit : « *Quiconque possède ce qui lui suffit et qui en demande plus ne fait qu'augmenter sa part de feu* » – et dans une variante : « *ne fait qu'augmenter sa part de tisons* » – Les Compagnons demandèrent : « Ô Messager de Dieu, qu'est-ce qui est suffisant pour l'individu ? » – et dans une variante : « Quelle est la quantité de richesse au-delà de laquelle il ne sied pas de demander ? » – Le Messager de Dieu ﷺ dit : « *La quantité suffisante pour son déjeuner et son dîner* ». – Et dans une variante rapportée par Aḥmad et Abū Dāwud : « *La quantité qui suffit à le rassasier pendant un jour et une nuit* ». Ibn al-Firāsī rapporte qu'il a demandé au Messager de Dieu ﷺ : « Puis-je te demander, ô Messager de Dieu ? » Il répondit : « *Non. Mais si tu dois nécessairement demander, alors ne demande qu'aux justes.* » (Tradition rapportée par Nasā'ī).

Qabīṣa Ibn Mukhāriq al-Hilālī a dit qu'il avait contracté une dette et qu'il était venu voir le Prophète ﷺ pour solliciter son aide. Il lui a dit : « *Reste jusqu'à ce que les aumônes arrivent. Je donnerai des instructions pour que l'on t'en donne* ». Puis il ajouta ! « *Ô Qabīṣa ! Sache que la mendicité n'est permise qu'à l'un des trois (individus) : Quelqu'un qui a pris en charge de payer une rançon pour mettre fin à une querelle. Celui-là peut demander assistance jusqu'à ce qu'il obtienne la valeur de la rançon dont il est redevable, puis s'arrête de demander ; Quelqu'un dont les biens ont été frappés par une calamité. Celui-là a le droit de demander assistance jusqu'à ce qu'il trouve de quoi vivre ; Quelqu'un qui souffre d'une disette dont trois hommes intègres de son peuple peuvent témoigner. Il lui est permis de demander assistance jusqu'à ce qu'il puisse subvenir lui-même à ses besoins. En dehors de cela, ô Qabīṣa, tout ce qui est acquis par mendicité est mal acquis* ». Cela a été rapporté par Muslim.

'Ā'idh Ibn 'Amr ﷺ, a rapporté qu'un homme est venu demander au Prophète ﷺ et qu'il lui donna ce qu'il avait demandé. Lorsque l'homme posa son pied sur le seuil de la porte [en sortant], le Messager de Dieu ﷺ lui dit : « *Si les gens savaient ce que renferme la mendicité, personne ne demanderait quoi que ce soit à un autre.* » (rapporté par Nasā'ī). Mālik Ibn Naḍla a rapporté que le Messager de Dieu ﷺ a dit : « *Les mains sont au nombre de trois : la plus haute est la Main de Dieu, puis vient la main de celui qui donne, puis vient la plus basse, la main de celui qui mendie. Donne tout ce dont tu n'as pas besoin et ne sois pas réticent* ». Cela a été rapporté par Aḥmad [dans son *Musnad*] et Abū Dāwud. Thawbān a rapporté que le Prophète ﷺ a dit : « Celui qui mendie une chose dont il n'a pas besoin, elle apparaîtra sur son visage comme une horrible cicatrice au Jour de la Résurrection. » Cela a été rapporté par Aḥmad.

'Abd ar-Raḥman Ibn 'Awf ﷺ, a rapporté que le Messager de Dieu ﷺ a dit : « *Par Celui qui tient l'âme de Muḥammad dans Ses mains ! Si je devais jurer trois choses, ce*

Ḥira 'Amr Ibn Hind. Celui-ci, pour se venger, chargea alors chacun d'une lettre en son nom à remettre au gouverneur du Bahreïn. En chemin, Mutalammis ouvrit la lettre et découvrit qu'elle portait sa propre condamnation à être enterré vivant. Il jeta alors la lettre dans une rivière et conjura son neveu à en faire de même. Mais incrédule, ce dernier refusa d'écouter son oncle et connut un funeste sort.

seraient les suivantes: La charité ne diminue pas la richesse, faites donc l'aumône; Celui qui pardonne un tort que l'on lui a fait par amour de Dieu, Dieu élèvera son rang pour son pardon; Et pas un homme n'ouvre la porte de la mendicité sans que Dieu ne lui ouvre la porte de la pauvreté. » (Rapporté par Aḥmad [dans son Musnad]). Abū Sa'īd al-Khudrī ﷺ a rapporté: Ma mère m'avait envoyé auprès du Messager de Dieu ﷺ pour lui demander (de l'aide). Une fois en sa présence, je m'assis face à lui et il me dit: « *Celui qui évite de demander, Dieu l'enrichit; celui qui s'abstient, Dieu le couvre; celui qui se suffit de Dieu, Il lui suffit; et celui qui demande alors qu'il a une once d'or, n'est qu'un importun* ». Abū Sa'īd dit alors: « Ma chamelle a plus de valeur qu'une once d'or ». Et il s'en alla sans rien demander. Cela a été rapporté par Aḥmad et Abū Dāwud.

Khalid Ibn 'Adī al-Juhanī a rapporté que le Messager de Dieu ﷺ a dit: « *Quiconque reçoit un don de la part de son frère, sans l'avoir demandé ni insisté pour l'avoir, doit l'accepter et ne pas le rendre, car c'est un don que Dieu conduit jusqu'à lui* ». Cela a été rapporté par Aḥmad. C'est l'une des deux significations de la parole d'Anṣārī, à savoir que l'une des conditions de la satisfaction consiste à renoncer à demander avec insistance. C'est l'explication la plus correcte, car il a associé cela à l'abandon de la dispute avec les créatures. Cela signifierait donc qu'il ne se dispute pas avec les gens pour ses propres droits et qu'il ne leur réclame pas ses droits.

La deuxième explication serait qu'il ne faut pas être insistant dans l'invocation à Dieu ﷻ ni exagérer, car cela diminue Son Agrément. Cela est vrai dans un sens, mais non dans l'autre. Cela est vrai si on invoque avec insistance pour ses propres besoins et ses désirs à court terme, mais si le serviteur insiste par rapport à des choses que Dieu ﷻ approuve et qui rapprochent de Lui, cela ne diminue absolument pas Son Agrément. En effet, il est rapporté dans une tradition: « *Dieu aime ceux qui persistent à Lui demander* ». Le jour de [la bataille de] Badr, Abū Bakr le véridique ﷺ, a dit au Prophète ﷺ: « Ô Messager de Dieu, tu invoques trop ton Seigneur. Tes implorations de ton Seigneur suffisent ». Or, cette insistance est l'essence même de l'adoration.

Dans les *Sunan* d'Ibn Māja, il est rapporté d'après Abū Ṣaliḥ, d'après Abū Hurayra ﷺ que le Messager de Dieu ﷺ a dit: « *Dieu Se met colère contre celui qui ne L'invoque pas* »[329]. Si le fait de Lui demander Lui plaît, alors Lui demander avec insistance ne saurait s'opposer à Son Agrément.

La réalité de la satisfaction est la conformité du serviteur à Sa Satisfaction. Ce qui est contraire à la Satisfaction, c'est le fait de vouloir forcer Son jugement et Son choix. C'est comme quelqu'un qui insiste auprès de son Seigneur pour la promotion ou l'enrichissement d'une personne, ou pour qu'Il satisfasse ses besoins.

---

329. Ibn Māja, *Sunan*, 3827.

Cela contredit Sa Satisfaction, car le serviteur ne peut pas être certain que cela soit approuvé par Dieu ﷻ.

Si on dit : « Le serviteur peut avoir grand besoin d'une chose, auquel cas son insistance peut être permise. Il peut la demander avec insistance à son Seigneur jusqu'à ce que Dieu ﷻ lui accorde – en échange de ses confidences et de ses invocations, de son humilité et de sa flatterie, de sa quête de Sa proximité par Ses Noms, Ses Attributs et l'affirmation de Son Unicité, de la pleine concentration de son cœur sur Dieu et par le fait qu'il n'adresse sa demande à personne d'autre que Lui – ce qu'Il ne lui accorderait pas sans son insistance. Est-ce que son insistance dans ce cas est répréhensible, même si cela concerne des désirs d'ordre matériel ? »

Nous dirions que nous avons affaire ici à trois réalités.

La première est que le serviteur fait passer son désir et son besoin avant le Désir de Dieu ﷻ et Son Agrément. Il fait donc du Seigneur un moyen pour atteindre son but, de sorte que cela soit plus important à ses yeux que Lui. Cela contredit la satisfaction parfaite de Dieu.

La deuxième est que durant sa demande, le cœur du serviteur s'ouvre à la connaissance de Dieu, à Son amour, à l'humilité devant Lui et à Sa louange, de sorte qu'il oublie son besoin matériel et que ce qui s'ouvre à lui au cours de sa demande lui devient plus cher que son besoin, dans la mesure où il souhaite que cet état se poursuive et que son effet domine son besoin. La joie que lui procure cet état est énorme par rapport à celle que lui procurerait la satisfaction hâtive de son besoin. Cette réalité ne contredit pas sa satisfaction. Un gnostique a dit : « Parfois, il m'arrive de demander une chose à Dieu. Il m'ouvre alors la porte de Ses confidence et de Sa connaissance, de sorte que je m'humilie devant lui et Le flatte, et cela me procure un tel plaisir que je souhaite qu'il retarde l'accomplissement de cette chose pour pouvoir rester dans cet état. »

Il est rapporté dans une tradition : « *Un serviteur invoque son Seigneur, alors Dieu dit à Ses Anges :* ***Exaucez son besoin, mais retardez-le, car J'aime entendre son invocation****. Un autre serviteur L'invoque, et Dieu dit à Ses Anges :* ***Exaucez son besoin, mais hâtez-le, car Je déteste entendre sa voix*** »[330]. At-Tirmidhī et d'autres rapportent d'après 'Abd Allāh Ibn Mas'ūd ﷺ que le Messager de Dieu ﷺ a dit : « *Dieu aime que l'on L'invoque et la meilleure adoration est l'attente de la délivrance* ».

At-Tirmidhī rapporte aussi, d'après Abū Hurayra ﷺ, que le Messager de Dieu ﷺ a dit : « *Quiconque veut que Dieu lui réponde lorsqu'il est confronté à des difficultés devra augmenter ses invocations dans les moments de facilité* ». At-Tirmidhī a également rapporté d'après Anas ﷺ que le Messager de Dieu ﷺ a dit : « *Que chacun de vous exprime son besoin à son Seigneur. Demandez-Lui même du sel ou un lacet de sandale [pour*

---

330. Haythamī, *Mujma' az-Zawā'id*, X, 151.

remplacer celui qui est déchiré] ». Et il a rapporté d'après Ibn 'Umar ﷺ que le Messager de Dieu ﷺ a dit : « *Aucune demande n'est plus agréable auprès de Dieu que la requête de la sécurité. Certes, l'invocation pour ce qui se produit ou ne se produit pas est toujours bénéfique, alors invoquez-Le, ô serviteurs de Dieu* ».

Troisièmement, demander avec insistance à Dieu ﷻ permet au serviteur de ne rien espérer des créatures. Il s'attache alors uniquement et exclusivement à son Seigneur en Lui exprimant ses besoins et ne se tourne vers personne d'autre. Cela peut procurer un avantage qui découle de l'acte de demander. La différence entre cette réalité et la précédente, est que dans l'autre cas, quelque chose de plus agréable que son besoin peut s'ouvrir au serviteur, de sorte qu'il ne se soucie plus de son besoin. Et Dieu seul accorde le succès.

Le troisième degré

L'auteur des *Manāzil*, que Dieu soit satisfait de lui, dit : « (3) Le troisième degré est la satisfaction par l'Agrément de Dieu. Le serviteur ne s'accorde plus le droit d'être mécontent ou satisfait à cause de son âme. Cela le conduit à renoncer à l'arbitrage et à la détermination du choix, et à renoncer à la distinction même si on le jetait dans le feu ».

Selon lui, ce degré est plus élevé que les précédents uniquement parce que c'est le rang de celui qui a atteint l'union, qui s'est annihilé à son âme et à ses attaches par son Seigneur. L'expérience de l'Agrément de Dieu a effacé en lui toute contemplation de sa propre satisfaction ; il constate qu'en réalité la satisfaction vient de Dieu ﷻ et qu'elle Lui est destinée, et voit que son âme est vouée à la disparition et à l'évanescence. Il se sent séparé de son âme, de ses attributs, de ses joies et de ses afflictions. Il s'emploie à être absent à son existence et à son action, et jette son dévolu sur la non-existence absolue. Son existence, son âme et ses attributs s'anéantissent dans l'Être de son Vrai Seigneur et dans Ses Attributs et Ses Actes, tout comme la lumière d'une petite torche s'évanouit dans la lumière du soleil.

Absorbé par la satisfaction de son Seigneur, il s'absente à sa propre satisfaction de Ses Décrets et Sa répartition. De même qu'absorbé par les Attributs et les Actes de son Seigneur, il s'absente à ses attributs et à ses actes. Ainsi, son existence, ses attributs et ses actes s'évanouissent dans ceux de son Seigneur à tel point qu'il devient semblable au pur néant. Dans cette station, il n'éprouve aucune satisfaction ni aucun mécontentement pour son âme. Cette annihilation le conduit au renoncement à tout jugement à propos de Dieu ﷻ dans toutes ses affaires, au renoncement à préférer l'une de Ses décisions. La source de tout jugement et de tout choix du serviteur disparaît, et il en va de même pour sa différenciation. Tel est le sens des mots de l'auteur. Maintenant, il y a deux choses à souligner ici.

Tout d'abord, il s'agit d'un état qu'il faut éviter et non d'une station qu'il faut désirer ou rechercher. Lorsque cet état se produit, le serviteur perd tout pouvoir de discernement, mais cet état ne peut être permanent et tôt ou tard le discernement et la conscience reviennent. Celui qui est dans cet état est accablé : il est soit ivre de son état, soit annihilé à sa propre existence. Or, la perfection est derrière cette station : c'est l'annihilation à sa volonté dans la Volonté de son Seigneur, de sorte qu'il subsiste par une autre existence que son existence naturelle, à savoir une existence purifiée par Dieu, pour Dieu et avec Dieu ﷻ. Celui qui réalise cette station atteint celle de « *c'est par Moi qu'il entend, par Moi qu'il voit, par Moi qu'il saisit, par Moi qu'il marche…* ». Il est annihilé à l'existence de sa nature et de son âme, et subsiste par cette existence supérieure et sainte. Il revient alors à son discernement, sa distinction, sa satisfaction de son Seigneur et aux stations de la foi. C'est un état plus parfait et plus élevé que l'annihilation qui le réduit à l'état d'ivresse.

Si tu dis : « Est-il possible que le serviteur atteigne cette station sans passer par l'annihilation et sans traverser son pont ? » Je réponds qu'il y a un désaccord à ce sujet. Un groupe pense que l'on ne peut atteindre la permanence et cette existence purifiée qu'après avoir traversé le pont de l'annihilation. Ils considèrent que ce passage faite partie des obligations du voyage vers Dieu ﷻ.

Un autre groupe considère qu'il est possible d'arriver à cette permanence sans passer par la voie de l'annihilation. Pour eux, l'annihilation est un obstacle et non une nécessité, et elle est due à la force de l'événement spirituel qui se produit dans un réceptacle trop faible, à savoir le serviteur, et à son invocation excessive [d'un tel événement]. Quant à son annihilation à son existence, ce n'est pas une obligation pour cette permanence, ni une condition.

Celui qui atteint cette station est satisfait de son Seigneur, par son Seigneur et non par lui-même, et c'est aussi le cas pour sa confiance, sa délégation, sa reddition, sa sincérité, son amour et tous ses autres états. C'est par son Seigneur et non par lui-même qu'il les atteint. Il constate alors que tout cela est une faveur et une grâce, qu'il n'est qu'un simple instrument, que l'on lui a octroyé ces états et qu'il n'en est pas l'auteur. Il est alors entre la contemplation de : « ***Pour celui d'entre vous qui veut suivre la voie droite*** »[331] et la contemplation de : « ***Mais vous ne le voudrez que si Dieu le veut, Lui, le Seigneur des mondes*** »[332] Et c'est à Dieu seul que l'on demande de l'aide.

---

331. Coran 81 : 28.
332. Coran 81 : 29.

Chapitre 33
La Station de la gratitude (*ash-Shukr*)

Parmi les stations de «***c'est Toi que nous adorons et c'est à Toi que nous demandons de l'aide***», il y a la station de la gratitude.

C'est l'une des plus hautes stations spirituelles. Elle est au-dessus de la station de la satisfaction et plus élevée encore. La satisfaction y est comprise, car la gratitude ne peut pas exister sans elle. C'est aussi la moitié de la foi, car comme nous l'avons dit précédemment, la foi est composée de deux moitiés : la gratitude et la patience. Dieu ﷻ l'a ordonnée et a interdit l'ingratitude. Il a loué les individus reconnaissants et les a qualifiés d'élus parmi Ses créatures. Il l'a prescrite et fixée comme objectif, et a promis aux reconnaissants la meilleure récompense. Il en a fait un moyen pour obtenir un supplément de grâce, ainsi que le gardien et le protecteur de Ses bienfaits. Il a informé que les reconnaissants sont ceux qui tirent profit de Ses Signes et les a qualifiés par un de Ses Noms, car Dieu est le Très-Reconnaissant (*ash-Shakūr*), Celui qui ramène le reconnaissant vers l'objet de sa gratitude et transforme celui qui remercie en celui qui est remercié. C'est ce que le Seigneur désire de Son serviteur, mais les serviteurs sont peu reconnaissants. Dieu ﷻ dit : «***Remerciez Dieu, si c'est Lui que vous adorez***»[333], «***Soyez reconnaissants envers Moi, et ne Me reniez pas !***»[334] Et Il dit à propos de Son ami Ibrâhîm ﵇ : «***En vérité, Abraham fut un modèle de soumission à Dieu, un pur croyant qui n'a pas été du nombre des associationnistes, qui a été reconnaissant envers Dieu pour Ses bienfaits. Dieu l'a choisi et l'a dirigé sur une voie droite***»[335]. Il a dit aussi à propos de Noé (Nûh ﵇) : «***Il était un serviteur reconnaissant***»[336].

Le Très-Haut dit aussi : «***Dieu vous a fait sortir du ventre de vos mères totalement ignorants. Il vous a donné l'ouïe, la vue, les facultés internes. Peut-être serez-vous reconnaissants ?***»[337], «***Adorez-Le et remerciez-Le ! À Lui vous serez ramenés***»[338], «***Dieu récompensera les reconnaissants***»[339], «***Rappelez-vous que votre Seigneur vous a fait cette***

333. Coran 2 : 172.
334. Coran 2 : 152.
335. Coran 16 : 120-121.
336. Coran 17 : 3.
337. Coran 16 : 78.
338. Coran 29 : 17.
339. Coran 3 : 144.

annonce : «Si vous êtes reconnaissants, Je multiplierai pour vous Mes bienfaits, mais si vous êtes ingrats, Mon châtiment sera sévère !» »[340] et «***Ne vois-tu pas que le vaisseau vogue sur la mer par la grâce de Dieu afin qu'Il vous montre certains de Ses Signes ? Il y a vraiment là des Signes pour tout homme patient et reconnaissant !***»[341].

Dieu ﷻ S'est donné le Nom de *Shākir* (Celui qui remercie) et le Nom de *Shakūr* (le Très-Reconnaissant) et Il a appelé les reconnaissants par ces deux noms, leur attribuant ainsi l'une de Ses Qualités et l'un de Ses Noms. Quelle énorme distinction pour eux ! Et quelle grâce ! Et Il remercie celui qui est reconnaissant, comme dans Sa Parole : «***Cela vous est accordé comme une récompense. Votre zèle est remercié !***»[342]. Et le Seigneur est satisfait de Son serviteur reconnaissant, comme dans Sa Parole : «***L'ingratitude de Ses serviteurs Lui déplaît, mais il Lui est agréable que vous soyez reconnaissants***»[343], et le fait que peu de serviteurs soient reconnaissants montre que ces derniers constituent Son élite, conformément à Sa Parole : «***Parmi Mes serviteurs, il y en a peu qui soient reconnaissants***»[344].

Dans les deux *Ṣaḥīḥ* [d'Al-Bukhārī et de Muslim], il est rapporté que le Prophète ﷺ restait debout en prière jusqu'à ce que la peau de ses pieds se fendille. Et quand on lui disait : «Pourquoi fais-tu cela, ô Messager de Dieu, alors que Dieu t'a absous de tous tes péchés passés et à venir ?», il répondait : «*Serait-ce une raison pour ne pas être un serviteur reconnaissant ?*» Le Prophète ﷺ a dit à Mu'ādh : «*Par Dieu, je t'aime. N'oublie jamais de dire après chaque prière : «Mon Dieu, aide-moi à T'invoquer, à Te remercier et à T'adorer comme il se doit»*»[345].

Dans le *Musnad* d'Aḥmad et les *Sunan* de At-Tirmidhī, il est rapporté d'après Ibn 'Abbās ﵄, que le Messager de Dieu ﷺ faisait l'invocation suivante :

«*Mon Dieu, Aide-moi et n'aide pas contre moi; secours-moi et ne secours pas contre moi; ruse en ma faveur et ne ruse pas contre moi; guide-moi et facilite-moi la guidance et secours-moi contre celui qui m'opprime. Seigneur ! Fais que je sois reconnaissant envers Toi, que je T'évoque, que je Te craigne, que je Te sois très obéissant, que je Te sois humblement soumis et que je revienne [vers Toi]. Seigneur ! Accepte mon repentir, lave mes fautes, exauce mon invocation, raffermis mon argument, guide mon cœur, ajuste ma langue et ôte la rancune de mon cœur*».

---

340. Coran 14 : 7.
341. Coran 31 : 31.
342. Coran 76 : 22.
343. Coran 39 : 7.
344. Coran 34 : 13.
345. Abū Dāwud, *Sunan*, II, 1522 et Aḥmad, *Musnad*, V, 245-247.

Définition du mot *Shukr*

À l'origine, le mot *Shukr* signifiait l'apparition manifeste des effets de la nourriture sur les corps des animaux. On disait: «*shakarat ad-dābba* (la bête)» lorsque les effets des fourrages apparaissaient sur elle et qu'elle prenait du poids. Dans le *Ṣaḥīḥ* de Muslim, il est rapporté: «*Même les bêtes* «*tashkur*» *en chair*», c'est à dire qu'elles mangent tellement qu'elles grossissent. C'est aussi le cas du point de vue de l'adoration, puisque *ash-Shukr* est l'apparition de l'effet du bienfait de Dieu ﷻ: sur la langue de Son serviteur – à savoir la louange et la reconnaissance –, dans son cœur – à savoir la contemplation et l'amour – et à travers ses membres – à savoir la conformité aux ordres et les actes d'obéissance – .

Ash-Shukr est construit sur cinq piliers: l'humilité du reconnaissant devant Celui qui est remercié, son amour pour Lui, sa reconnaissance de Son bienfait, ses louanges pour ce bienfait et le fait qu'il n'utilise pas Son bienfait pour une chose que Dieu ﷻ réprouve. Voilà les cinq principes et fondements de la gratitude. Si l'un d'eux manque, l'édifice de la gratitude s'écroule. Tous ceux qui ont parlé de la gratitude et l'ont définie ont mentionné ces principes ou des choses équivalentes.

Quelques définitions de la gratitude

On a dit: C'est la reconnaissance du bienfait du Bienfaiteur avec humilité; c'est l'éloge du Bienfaiteur par la mention de Son bienfait; c'est la focalisation du cœur sur l'amour du Bienfaiteur, des membres sur Son obéissance, de la langue sur Sa Mention et Ses louanges; c'est la contemplation de la grâce et la préservation de la dignité.

Ḥamdūn al-Qaṣṣār a donné cette belle définition: «Être reconnaissant pour le bienfait consiste à se sentir comme un intrus vis-à-vis d'elle». Abū 'Uthmān a dit: «La gratitude, c'est la connaissance que l'on est incapable d'être reconnaissant». On a dit aussi: «La gratitude consiste à attribuer le bienfait à son véritable Propriétaire en manifestant sa dépendance envers Lui». Junayd a dit: «La gratitude consiste à se considérer indigne du bienfait». Ruwaym a dit: «La gratitude consiste à se vider de son énergie». Ash-Shiblī a dit: «La gratitude consiste à considérer le Bienfaiteur et non le bienfait». Il y a deux explications possibles aux propos de Shiblī. La première: Le serviteur s'annihile à la vision du bienfait par la vision du Bienfaiteur. Et la deuxième: La vision de Ses bienfaits ne doit pas cacher la contemplation du Bienfaiteur. Cette dernière est plus parfaite, et la première est plus solide pour les soufis.

Mais le mieux, c'est que tu contemples le bienfait et le Bienfaiteur, car la gratitude envers Lui dépend de la vision de Son bienfait. Plus la vision du bienfait

sera parfaite et plus la gratitude le sera. Dieu ﷻ aime que Son serviteur soit témoin de Ses bienfaits, les Lui reconnaisse, Le loue et L'aime pour eux, et non qu'il s'annihile à eux et ne les contemple pas.

On a dit aussi : La gratitude consiste à ligoter les bienfaits présents et à chasser les bienfaits perdus. Les gens du commun sont reconnaissants pour les aliments, les boissons, les vêtements et la nourriture des corps ; et les gens de l'élite sont reconnaissants pour le *Tawḥīd*, la foi et la nourriture des cœurs. Le Prophète David ﷺ, a dit : « Seigneur, comment Te remercier, alors que ma gratitude est un bienfait de Ta part qui exige que je Te remercie ? » Dieu ﷻ lui répondit : « C'est maintenant que tu M'as remercié, ô David ! » Dans une tradition israélite, il est rapporté que Moïse ﷺ, a dit : « Seigneur, Tu as créé Adam de Tes Mains, Tu as soufflé en lui de Ton Esprit, Tu as fait se prosterner Tes Anges devant lui, Tu lui as enseigné le nom de chaque chose, et Tu as fait telle et telle autre chose … Comment pourrais-je Te remercier ? ». Dieu ﷻ dit : « Moïse a su que tout cela venait de Moi. Sa connaissance de cela est une reconnaissance envers Moi ».

On a dit aussi : La gratitude consiste à se délecter de Ses louanges. Lorsque Sarī interrogea Junayd qui n'était encore qu'un enfant sur la gratitude, il répondit : « La gratitude consiste à ne pas s'aider d'un bienfait de Dieu pour commettre un acte de désobéissance à Dieu. » Surpris, Sarī lui dit : « D'où tiens-tu cela ? » Et le jeune Junayd répondit : « De ta fréquentation ». On a dit aussi : « Celui qui est incapable de compenser doit teindre sa langue avec la gratitude ». La gratitude est toujours accompagnée d'un surcroît de bienfaits conformément à la Parole divine : « ***Si vous êtes reconnaissants, Je multiplierai pour vous Mes bienfaits*** »[346]. Si tu vois un manque de bienfaits, alors tourne-toi vers la gratitude. Dans une tradition divine, il est rapporté que le Très-Haut a dit : « ***Les gens qui M'invoquent sont les gens de Ma Compagnie, les gens qui Me remercient sont les gens de Mon ajout et les gens qui M'obéissent sont les gens de Ma distinction. Je ne ferai pas perdre espoir en Ma miséricorde aux gens qui Me désobéissent. S'ils reviennent vers Moi, Je serai leur ami, et s'ils ne reviennent pas vers Moi, Je serai leur médecin : Je leur infligerai des calamités pour les purifier de leurs défauts*** ».

On a dit aussi : « Celui qui cache un bienfait le nie, et celui qui manifeste un bienfait et le rend publique fait preuve de gratitude par rapport à lui ». Ceci est déduit de la parole du Prophète ﷺ : « *Lorsque Dieu accorde un bienfait à Son serviteur, Il aime que l'effet de Son bienfait soit visible sur Son serviteur* ». Un poète a dit :

Le pire est que ma gratitude soit muette / Alors que Ta bonté est criante

Si je constate Ton œuvre et que je la cache / Alors je ne fais que détourner l'appel du Génereux.

---

346. Coran 14 : 7.

La différence entre la louange (*al-Ḥamd*) et la gratitude (*ash-Shukr*)

Les savants se sont penchés sur cette question et se sont demandés laquelle des deux était supérieure ? Dans une tradition, il est rapporté que le Prophète ﷺ a dit : « *La louange est le sommet de la gratitude. Quiconque ne loue pas Dieu ne Le remercie pas* »[347].

La différence entre les deux, c'est que la gratitude est plus globale en termes de genres et de causes, et plus spécifique en termes de corrélations, alors que la louange est plus globale en termes de corrélations et plus spécifique en termes de causes. Cela signifie que la gratitude avec le cœur s'exprime par l'humilité et la soumission ; elle s'exprime avec la langue par les éloges et la reconnaissance ; et elle s'exprime avec les membres par l'obéissance et la conformité. Quant à ses corrélations, ce sont Ses bienfaits et non Ses Caractéristiques essentielles. On ne dit pas : « On remercie Dieu pour Sa Vie, Son Ouïe, Sa Vue et Sa Connaissance ». Or, Il est loué pour ces Attributs, comme Il est loué pour Sa Bienfaisance et Sa Justice. La gratitude est exprimée pour la bienfaisance et les bienfaits. Tout ce qui est lié à la gratitude est lié aussi à la louange, mais non le contraire, et tout ce qui concerne la louange concerne la gratitude, mais non le contraire. La gratitude est exprimée par les membres et la louange est exprimée par le cœur et la langue.

Définition de la gratitude

L'auteur des *Manāzil* dit : « La gratitude est le mot utilisé pour la connaissance du bienfait, car c'est le moyen qui conduit à la connaissance du Bienfaiteur. C'est pour cette raison que Dieu a donné à l'Islam et à la Foi le nom de gratitude dans le Coran »[348].

La connaissance du bienfait est un des piliers de la gratitude, et non la gratitude en entier. C'est le fait de reconnaître le bienfait et de remercier Dieu ﷻ pour cela, de se soumettre à Lui, de L'aimer et d'utiliser le bienfait pour faire ce qu'Il agrée. Du moment que la connaissance du bienfait est le plus grand pilier de la gratitude, connaissance sans laquelle la gratitude n'existerait pas, l'auteur en a fait des synonymes.

Sa parole : « c'est le moyen qui conduit à la connaissance du Bienfaiteur » signifie que si on connaît le bienfait, cette connaissance permettra de connaître le Bienfaiteur. Ceci se produit quand on a la connaissance que la chose est concrètement un bienfait ; et une fois que l'on connaît le Bienfaiteur, on ne peut que L'aimer et Le désirer profondément. Celui qui connaît Dieu ﷻ ne peut que L'aimer et celui qui connaît ce bas-monde ne peut que le détester. Ainsi, sa parole :

---

347. Al-Muttaqī al-Hindī, *Kanz al-'Ummāl*, III, 6419.
348. *Manāzil*, op. cit. p. 53.

« La gratitude est le mot utilisé pour la connaissance du bienfait » implique la connaissance concomitante du Bienfaiteur, celle-ci implique nécessairement que l'on L'aime, et L'aimer implique nécessairement que l'on Lui soit reconnaissant. L'auteur a donc évoqué certaines parties de la gratitude par l'expression, et a attiré l'attention sur la nécessité de toutes. Cela fait partie de sa maîtrise de la concision, de sa connaissance et de sa représentation parfaite. Que Dieu sanctifie son esprit !

Il poursuit : « Les réalités de la gratitude sont au nombre de trois : connaître le bienfait ; accepter le bienfait ; et faire l'éloge du Bienfaiteur pour le bienfait »[349].

Quant à sa connaissance, cela consiste à avoir le bienfait bien présent à l'esprit, à le contempler et à le distinguer nettement. Ainsi, « connaître le bienfait » consiste à se le représenter mentalement tel qu'il s'est produit physiquement, car la plupart des gens reçoivent des bienfaits sans le savoir ; et la gratitude de ces personnes n'est donc pas valable.

Sa parole : « accepter le bienfait » signifie que le serviteur doit l'accueillir du Bienfaiteur en exprimant son indigence et son besoin de ce bienfait, en avouant qu'il l'a reçu sans mérite de sa part et sans frais, et comme un intrus. C'est ainsi qu'il prouve qu'il l'accepte vraiment.

Quant à sa parole : « faire l'éloge du Bienfaiteur pour le bienfait », il faut savoir qu'il y a deux manières de faire l'éloge du Bienfaiteur : la première, l'éloge général, consiste à mentionner Sa Générosité, Sa Munificence, Sa Bonté, Sa Bienveillance, Son Don énorme, etc. La deuxième, l'éloge particulier, consiste à parler de Son bienfait et à informer de son arrivée, conformément à la Parole divine : « ***et les bienfaits de ton Seigneur, proclame-les !*** »[350].

Il y a deux avis concernant l'ordre de cette proclamation :

Le premier, c'est qu'il faut mentionner le bienfait et en informer, en disant par exemple ; « Dieu m'a accordé tel et tel bienfait ... » Muqātil a dit : « Dans ce verset, Dieu ordonne au Prophète ﷺ d'être reconnaissant pour les bienfaits mentionnés dans cette sourate : Il t'a procuré un refuge quand tu t'es retrouvé orphelin, Il t'a guidé quand tu errais, et Il t'a enrichi quand tu étais démuni ». Parler des bienfaits de Dieu ﷻ est de la gratitude, comme l'indique la tradition prophétique rapportée par Jābir : « *Celui qui vous fait une faveur, donnez-lui une récompense ; si vous n'avez pas de quoi le récompenser, alors faites son éloge. Si vous faites son éloge, vous lui exprimez votre gratitude et si vous cachez sa faveur, vous lui exprimez votre ingratitude. Celui qui se pare de ce que l'on ne lui a pas donné est comme celui qui porte deux faux vêtements* »[351]. Ici, le Prophète ﷺ a mentionné les trois catégories d'individus : celui qui est reconnaissant pour le

349. Ibid.
350. Coran 93 : 11.
351. Abū Dāwud, IV, 4813 et At-Tirmidhī, IV, 2034.

bienfait et qui fait l'éloge du bienfaiteur ; celui qui nie et qui cache le bienfait ; et celui qui déclare en être digne alors qu'il ne le mérite pas, et qui se pare donc de ce que l'on ne lui a pas donné. Dans une tradition, il est rapporté que le Prophète ﷺ a dit : « *Celui qui n'est pas reconnaissant quand il reçoit peu de choses ne l'est pas quand il en reçoit beaucoup. Celui qui n'est pas reconnaissant envers les gens, n'est pas reconnaissant envers Dieu. Parler du bienfait de Dieu est de la gratitude et ne pas le faire est de l'ingratitude. La compagnie est une miséricorde et la solitude est une souffrance* »[352].

Le deuxième avis est que, dans ce verset, le fait de parler des bienfaits signifie appeler à Dieu ﷻ, transmettre Son Message et instruire la Communauté. Mujāhid a dit : « C'est la prophétie », Az-Zajjāj a dit : « Ce verset signifie : Transmets ce qui t'a été révélé et parle de la Prophétie dont Dieu t'a fait don ». Al-Kalbī a dit : « Il s'agit du Coran. Dieu lui a ordonné de le réciter ». En réalité, l'ordre de cette proclamation englobe les deux avis, puisque dans les deux cas, on lui a ordonné d'être reconnaissant pour ces bienfaits et de les proclamer, et le fait de les manifester fait partie de la gratitude.

Anṣārī poursuit : « C'est aussi l'un des expédients des gens du commun. »

Le Shaykh aurait dû éviter cette explication dans son livre, car ce faisant, il établit que la moitié de l'Islam et de la foi est un des expédients les plus faibles. Au contraire, la gratitude est le chemin du Messager de Dieu et des Prophètes, que la prière et la paix soient sur eux, à savoir l'élite parmi Ses créatures et les plus rapprochés de Lui.

Cela est vraiment étonnant ! Quelle station serait supérieure à la gratitude, alors que celle-ci contient toutes les stations de la foi, y compris l'amour, la satisfaction, la confiance et les autres ? La gratitude n'est valable que lorsque ces stations sont réalisées. Par Dieu, il n'y a pas de chemin plus éminent et sublime pour les élus de Dieu et les rapprochés que la gratitude, car celle-ci comporte une sorte d'appel à Dieu et un remerciement de Dieu ﷻ pour Ses bienfaits.

Les soufis disent : « Il subsiste chez le reconnaissant des restes de sa forme : il ne s'en débarrasse pas et ne s'en sépare pas. S'il s'annihilait à elle, il réaliserait que Dieu est Celui qui Se remercie par Lui-même et que ce qui n'existait pas ne peut pas remercier Celui qui n'a jamais cessé d'exister, il saurait alors que la gratitude est une des stations des gens du commun. Quand un sultan offre un de ses vêtements à l'un de ses sujets et que celui-ci se met à le remercier pour cela, il commet un impair et transgresse les convenances. C'est comme s'il prétendait, en guise de gratitude, compenser le sultan pour son geste. Or le rang du serviteur est trop bas pour prétendre à une telle action. La contemplation de la vérité implique l'union

352. Aḥmad, IV, 278.

entre la prise et le don et l'attribution au Donateur. Pour les élus, la gratitude est abolie par la contemplation, et ils en ont une idée bien plus élevée ».

Voilà en conclusion le sens de leurs paroles qu'ils parent de belles expressions afin que l'on ne les accuse pas de propos outrageants et scandaleux. À l'exception de l'infaillible [= le Prophète r], tous les hommes sont faillibles et leurs paroles peuvent être acceptés ou rejetées. Et chaque sentier qui n'est pas conforme à celui du Prophète ﷺ doit être évité. Déclarer que la gratitude renferme une forme d'appel à Dieu, et si par cela on entend que le serviteur attribue cet acte à sa personne, qu'il en est l'auteur, qu'il n'est pas conscient que cet acte est survenu par la Force et le Pouvoir de Dieu et qu'il s'agit d'un bienfait de Dieu ﷻ, alors dans ce cas, le serviteur est atteint d'une maladie terrible et sa déclaration ne peut pas être plus fausse.

En revanche, si par cela on entend que la contemplation de sa gratitude par le serviteur est la contemplation du bienfait que Dieu lui accorde, de Son aide, de Sa permission, de Sa volonté et de Sa grâce [par rapport à ce bienfait], ainsi que la contemplation de sa servitude et de sa mise en œuvre, alors il n'y a aucune prétention en cela, ni aucun mal. Vous [les soufis] avez fait de l'annihilation la finalité de la voie. Ce qui a entraîné des conséquences funestes pour vous. Vous avez priorisé ce que Dieu ﷻ et Son Messager ﷺ avaient dépriorisé et vice-versa ; et vous avez invalidé ce qu'ils ont validé et vice-versa. Sans la grâce de Dieu accordée aux véridiques d'entre vous, l'arbitrage de Son Message et la conformité à Sa Loi, les choses auraient pu mal finir pour vous, comme elles ont mal fini pour plusieurs d'entre vous. Combien de soufis ont été tués, crucifiés, blessés et exilés ?

Quant à vos paroles : « il subsiste chez le reconnaissant des restes de sa forme », si par « restes » vous entendez la pure servitude et son vaisseau, en quoi serait-ce un mal ? La servitude ne subsiste pas par elle-même, mais par cette forme. Il n'y a donc aucun mal au fait que le serviteur porte sa servitude et se dirige vers Dieu ﷻ avec elle. Oui, le mal, tout le mal, consiste à porter l'âme, les désirs et les plaisirs contraires à ce que Dieu exige en matière de religion sur cette forme. Or, il se peut que celui qui s'évertue de réaliser l'annihilation soit dans cette condition et n'en soit pas conscient. Le gnostique est celui qui fouille et qui cherche les pièges de l'âme.

Votre parole : « ce qui n'existait pas ne peut pas remercier Celui qui n'a jamais cessé d'exister », est plus appropriée au langage extatique qu'à celui de la connaissance. Si Celui qui n'a jamais cessé d'exister ordonne la gratitude à ce qui n'existait pas, qu'Il agrée et aime qu'il le fasse, qu'Il le loue pour cela, le lui prescrit et décrète, lui accorde une récompense supplémentaire pour cela, fait dériver sa gratitude de l'un de Ses Noms [= le Reconnaissant], le juge par elle, informe que c'est ce qui Le satisfait le plus de la part de Son serviteur, lui ordonne de témoigner

que c'est par Lui qu'il est reconnaissant, ainsi que par Sa permission, Son vouloir et Son aide, alors cette gratitude de « ce qui n'existait pas » est la pure servitude.

Quant à l'exemple que vous proposez, à savoir celui du sultan qui offre un de ses vêtements à l'un de ses sujets et que celui-ci se met à le remercier, en guise de gratitude, pour compenser le sultan pour son geste, c'est le pire exemple que l'on puisse proposer dans le domaine de la raison, de la tradition et de la nature humaine. C'est comme le voile de celui qui a déclaré : « Du point de vue de la raison, il n'est pas obligatoire d'être reconnaissant envers le Bienfaiteur ». Il n'en est arrivé là que parce qu'il s'est dit que la gratitude était une chose intellectuellement ignoble, et sans la loi, il aurait pu aller plus loin, comme l'exemple que vous avez proposé. Or ce genre d'analogie n'est pas valable, car cela consiste à comparer la créature à son Créateur. C'est à cause de ce genre de comparaison que des gens ont adoré le soleil, la lune et les idoles. En effet, les associationnistes disaient : « La dignité de l'immense est telle que l'on ne peut y accéder sans moyens ni causes », et ces deux derniers devinrent des fils conducteurs pour ceux qui furent corrompus parmi les dévots, les spéculatifs et les chercheurs. Ne peut en échapper que celui que Dieu ﷻ protège.

On pourrait dire que les différences entre les deux cas sont aussi variées qu'innombrables. Le roi est démuni et a besoin de quelqu'un qui lui accorde des faveurs. Son royaume ne résisterait pas sans cela. Il a donc besoin d'une compensation en échange du don de son manteau, à savoir que l'on le serve, que l'on le protège et que l'on prenne soin de ses affaires. Son manteau serait donc une sorte de dédommagement et de compensation. Lui exprimer de la gratitude serait donc le prix de son bienfait, or celui-ci n'a pas de prix. Quant au bienfait de Dieu ﷻ envers Son serviteur, il s'agit d'un acte de pure bienveillance, d'une grâce et d'un pur don. Il n'en attend rien en retour, ni compensation, ni aide, car cela ne Le rendra pas plus Riche, ou plus Puissant, ou plus Fort. Qu'Il soit glorifié et loué !

Son Ordre aussi d'être reconnaissant est également un bienfait et une faveur, dans la mesure où le bénéfice de la gratitude retourne au serviteur en ce monde et dans l'Au-delà, et non à Dieu. C'est le serviteur qui tire profit de sa gratitude, conformément à la Parole divine : « ***Quiconque est reconnaissant l'est pour son propre bien.*** »[353] Ainsi, la gratitude du serviteur est un bienfait pour lui en ce monde et dans l'Au-delà. Il ne doit donc pas réprouver ce qu'il reçoit, même s'il ne sait pas ou ne peut pas exprimer sa gratitude envers son Bienfaiteur. Cela signifie qu'il se fait du bien à lui-même et non que sa gratitude compense les bienfaits de son Seigneur.

353. Coran 27 : 40.

Personne ne peut compenser les bienfaits du Seigneur, même les plus minimes, jamais. Le Très-Haut est le Bienfaiteur et le Gracieux, le Créateur de la gratitude, de celui qui exprime la gratitude et de l'objet de la gratitude. Personne ne peut Le louer comme Lui ; Il est Celui qui comble de bienfaits Son serviteur et qui lui inspire sa gratitude. Par conséquent, le fait de Lui exprimer de la gratitude est aussi l'un de Ses bienfaits, pour lequel il faut exprimer encore de la gratitude, et ainsi de suite. Sa Bienveillance, Sa Bonté, Sa Générosité et Sa Douceur sont telles qu'Il aime Son serviteur pour sa gratitude, qu'Il est satisfait de lui et fait son éloge pour cela, bien que l'utilité et l'avantage ne profitent qu'au serviteur et non à Dieu. C'est l'essence même de la Générosité et son sommet. Il t'accorde des bienfaits, puis Il t'inspire la gratitude pour eux, puis Il est satisfait de toi, puis Il te fait tirer profit de ta gratitude pour les bienfaits et fait d'elle un moyen pour que tu continues à en recevoir davantage. Ceci devrait suffire au lecteur avisé pour comprendre ce qui suit.

Dire que la contemplation dispense de la gratitude est absolument faux ! Par Dieu, c'est plutôt l'élimination d'un droit de Celui qui est remercié par le désir du témoin. Il s'agit d'un désir très grave inhérent à Dieu ﷻ et non d'un désir inhérent aux êtres, et celui qui l'éprouve passe d'un péché à un autre. Il me pressait depuis longtemps de dire cela, même si je n'avais pas osé le faire auparavant, car les gens de ce désir regardent celui qui leur rappelle ces choses avec l'œil de la « première séparation ». Ils ne l'écoutent absolument pas, surtout s'ils ont gouté la douceur de cet état et en ont fait l'expérience. Cela les a malheureusement conduits à des agissements et à des conséquences néfastes. Quand les vérités éclatent, les gens sont libres de dire ce qu'ils veulent.

Les degrés de la gratitude

L'auteur des *Manāzil* dit : « Il existe trois degrés de gratitude. (**1**) Le premier est la gratitude par rapport à ce que l'on aime, c'est la gratitude commune aux Musulmans, aux Juifs, aux Chrétiens et aux mages. Et la Miséricorde de Dieu est tellement vaste qu'Il a considéré cela comme une gratitude et a promis qu'Il multiplierait les bienfaits et accorderait une récompense pour cela »[354].

Si tu as compris que la réalité de la gratitude et qu'une partie de cette réalité consiste à utiliser les bienfaits du Bienfaiteur en tant que moyens pour Lui obéir et obtenir Son Agrément, tu as compris également la spécificité des Musulmans par rapport à ce degré, et que la gratitude pour ce qu'Il désire n'appartient pas aux autres. Certes, les autres ont droit à certaines de ses parties et de ses éléments, comme la reconnaissance du bienfait et l'éloge du Bienfaiteur. Et toutes les créatures

---

354. *Manāzil*, op. cit. p. 53.

bénéficient des bienfaits de Dieu ﷻ, ainsi que tous ceux qui Le reconnaissent en tant que Seigneur et en tant que Créateur et Bienfaiteur. Mais la quintessence de la gratitude consiste à utiliser ses bienfaits en tant que moyens pour obtenir Son Agrément. ʿĀ'isha, que Dieu soit satisfait d'elle, a écrit à Muʿāwiya : « Le moins que puisse faire celui qui reçoit un bienfait vis-à-vis de son Bienfaiteur, c'est de ne pas utiliser Son bienfait pour Lui désobéir. » On a donc compris le propos du Shaykh, à savoir que cette gratitude est commune. Elle consiste à reconnaître Ses bienfaits, à Le remercier pour cela et à en faire partager Ses créatures. Cela implique sans aucun doute qu'il faut les préserver. Ce genre de gratitude est donc commun, et son fruit peut être une récompense immédiate en ce monde et un allègement du châtiment dans l'Au-delà, car les cercles de l'enfer sont nombreux et les châtiments y sont variés.

L'auteur poursuit : (2) « Le deuxième degré, c'est la gratitude par rapport à ce que l'on n'aime pas. C'est celle de celui qui exprime sa gratitude indépendamment des conditions et qui fait la différence entre les situations, pour contrôler sa colère, cacher ses plaintes, respecter les convenances et suivre le chemin de la science. Cet individu reconnaissant sera le premier à être appelé au Paradis »[355]

C'est dire qu'il est plus dur et plus difficile d'être reconnaissant à Dieu ﷻ dans des conditions défavorables que de l'être dans des conditions favorables. Voilà pourquoi ce degré est supérieur. Cette gratitude est celle de deux types d'hommes : L'homme qui ne fait pas de différence entre les deux conditions et pour qui les choses détestables et aimables se valent. Cet homme est donc reconnaissant pour tout ce qui lui arrive de bien ou de mal, et sa station correspond bien à celle de la gratitude ; L'homme qui fait la différence entre les deux conditions, qui n'aime pas les choses détestables et ne veut pas qu'elles se produisent. Lorsqu'un mal l'atteint, il remercie Dieu ﷻ, mais sa gratitude est en fait la répression de la colère qui l'envahit, la dissimulation de sa plainte, le respect des convenances et la conformité à la science ; car les convenances et la science exigent d'être reconnaissant à Dieu dans le bien et dans le mal. Par sa gratitude, cet homme suit donc le chemin de la science, car il est reconnaissant à Dieu ﷻ, comme celui qui est satisfait de Son Décret. Son état est comme celui de l'homme du type précédent, mais le premier est supérieur à lui. Cet « individu reconnaissant sera le premier à être appelé au Paradis », car il accueille avec patience ce qui est détestable et que les autres accueillent avec colère et ressentiment. Contrairement à la plupart des gens, il accueille cela favorablement, et c'est pour cette raison qu'il sera appelé en premier au Paradis et qu'il précèdera les autres.

---

355. *Manāzil*, op. cit. pp. 53-54.

L'auteur poursuit: «(3) Le troisième degré, c'est quand le serviteur ne contemple que le Bienfaiteur. Lorsqu'il contemple le Bienfaiteur en vertu de son statut d'esclave, Son bienfait lui apparaît alors immense; Lorsqu'il Le contemple dans sa condition d'amant, il se délecte de Sa dureté; et lorsqu'il Le contemple séparé, il ne Le voit pas dans Sa faveur ni dans Sa dureté»[356].

Dans ce degré, le serviteur est tellement absorbé par la contemplation du Bienfaiteur qu'il en oublie le bienfait. Sa contemplation n'est pas assez vaste pour contenir le Bienfaiteur et autre chose. L'auteur a divisé les gens de ce degré en trois catégories: ceux qui contemplent la servitude, ceux qui contemplent l'amour et ceux qui contemplent la séparation, et il a donné un statut à chacun.

La contemplation dans la servitude, c'est la contemplation du maître par son esclave, en vertu de sa servitude et de la domination de son maître. Lorsque les esclaves comparaissent devant leur maître, ils oublient l'honneur qui leur est fait et la proximité de leur maître qui leur est permise, contrairement aux autres, en raison de leur immersion dans les règles et les devoirs de la servitude, et de leur vision de leur maître, et par peur qu'il ne les trouve distraits quand il leur donne un ordre. Cette réalité est connue par ceux qui connaissent les états des rois et de leurs courtisans.

Voilà la contemplation du Bienfaiteur par le serviteur, en vertu de son statut d'esclave et de son absence par rapport au bienfait qu'il a reçu et qui le distingue, en termes de proximité, des autres. Celui qui atteint cette contemplation et qui est dans la station de la servitude, quand son Maître lui accorde une faveur, son état exige qu'il s'avilisse le plus possible en présence de son Maître et qu'il remplisse son cœur de Son amour. Tout bienfait qu'il recevra de Sa part lui apparaîtra alors immense. C'est le cas de celui qui est fou d'amour et qui est absorbé par la vision de sa bien-aimée lorsqu'elle lui offre quelque chose de simple. Il considère alors que son don est le plus beau et le plus précieux des cadeaux.

«Lorsqu'il Le contemple dans sa condition d'amant», que cet amour est puissant et irrésistible, et qu'il est complètement immergé dans cette contemplation, il se délecte dans cet état de Sa dureté, car l'amant se délecte toujours des actes de sa bien-aimée. La moindre chose procurée dans cette contemplation, c'est que le poids des difficultés est allégé si l'âme du serviteur ne lui permet pas de s'en délecter. Il y a de nombreuses anecdotes à ce sujet que les gens connaissent, comme celle de l'individu à qui on infligeait des coups de fouet et qui ne bougeait pas, et qui, quand il reçut le dernier coup, hurla. Quand on lui demanda pourquoi il n'avait pas réagi aux premiers coups, mais seulement au dernier, il répondit: «L'Œil qui

---

356. *Manāzil*, op. cit. p. 54.

m'observait pendant que l'on me donnait des coups m'empêchait de ressentir la douleur, mais quand je ne L'ai plus vu, j'ai ressenti une énorme douleur. »

Cet état est passager et n'est pas obligatoire, car la nature humaine refuse que l'on prenne goût à ce qui nous fait souffrir plutôt qu'à ce qui nous procure du plaisir. Il est vrai que l'amour peut être si fort que l'amoureux peut trouver agréable ce que les autres trouvent désagréable et plus léger ce que les autres trouvent lourd, qu'il ne se sente pas seul dans les situations où les gens se sentent isolés, qu'il se sente étranger par rapport à ce que les gens considèrent familier et qu'il éprouve de la douceur par rapport à ce que les gens trouvent dur. L'intensité de cet état dépend de la puissance de l'amour et de son emprise sur le cœur de l'amant.

Enfin, ce que l'auteur entend par : « lorsqu'il Le contemple séparé, il ne Le voit pas dans Sa faveur ni dans Sa dureté », c'est que la contemplation de la séparation fait disparaître la forme. C'est l'état d'annihilation où on ne voit ni le bienfait, ni le mal. Le serviteur s'absente à tout cela par l'Objet de sa contemplation et il s'éteint par Lui par rapport à Lui. Comment pourrait-il donc voir un bienfait ou un mal avec Lui ? Comme l'a dit l'un d'eux : « *Quand les dons ne dépassent pas les mains, il n'y a ni donateur, ni donataire.* » Pour les soufis, cette station correspond à l'union et certains interdisent que l'on en parle. La réalité de cet état est qu'il s'agit d'un ravissement qui élimine la perception des sens et de la forme, et encore plus celle des autres, car le serviteur est immergé dans l'Objet de sa contemplation et qu'il est absent, par Lui, aux autres. Voilà le but des soufis. Mais tu sais qu'il existe une station supérieure à celle-ci, plus grande et plus sublime encore, à savoir celle où le serviteur est déraciné par Sa Volonté. Dans cette contemplation et cette immersion, le serviteur se soumet volontairement à Ses Décrets et Ses désirs. Il voit ce que son Bien-Aimé voit en ce qui concerne les désirs et les commandements.

Imagine deux serviteurs en présence d'un roi de ce monde. Le premier est absorbé par sa contemplation du roi et ne prête attention à rien d'autre, alors que l'autre serviteur observe les mouvements du roi et est attentif à ses paroles, à ses gestes et à ses intentions afin de pouvoir agir en conséquence. Et réfléchis à l'histoire suivante : un roi avait une préférence particulière pour un serviteur et le traitait avec plus d'égard et d'estime que les autres serviteurs, alors qu'il n'avait rien de plus que les autres. Quand on lui demanda la raison de sa préférence et de sa considération pour ce serviteur particulier, le roi voulant montrer aux autres la supériorité du service et de l'obéissance de ce serviteur, monta à cheval, et accompagné de ses courtisans et de ses serviteurs, il quitta la ville. Quand le convoi s'arrêta, le roi leva longuement les yeux vers la montagne dont le sommet était couvert de neige, puis baissa la tête. Aussitôt, le serviteur en question partit au galop en direction de la montagne sous les yeux des autres serviteurs et des courtisans qui furent étonnés de ce départ pressant. Quelques heures plus tard, le serviteur

revint avec des morceaux de glace. Le roi lui demanda : « Comment as-tu deviné que je voulais de la glace ? ». Le serviteur répondit : « Je t'ai vu regarder la neige sur la montagne et je sais que le regard des rois n'est jamais privé d'intention ». Le roi dit alors aux courtisans et aux autres serviteurs : « Voilà pourquoi je l'honore et je l'estime. Chacun de vous est occupé par quelque chose, alors que son occupation à lui, c'est d'observer mes regards et de surveiller mes intentions ».

J'ai entendu un maître dire : « Supposons qu'un roi dise à deux serviteurs absorbés par sa contemplation : Allez dans le pays de mon ennemi et portez-lui ce message. Observez les conditions de son peuple et revenez m'en informer. Et supposons que le premier serviteur parte sur le champ au galop pour exécuter l'ordre du roi, alors que le second dise : je ne renoncerai pas à ta contemplation et à l'immersion en toi, ni à te regarder et je ne m'occuperai de rien d'autre. La réponse de ce dernier irriterait le roi et lui vaudrait son mépris et son dédain, car il préfère satisfaire son désir et non celui du roi, contrairement au premier serviteur ».

Je l'ai entendu dire aussi : « Si deux individus qui prétendent aimer une personne se présentaient devant elle et que le premier se mette à la contempler et à la regarder alors que le second se renseigne sur ses désirs, ses commandements et sur ce qu'elle aime, et que cette personne leur demandait : Que désirez-vous ? Supposons que le premier dise : Je veux te contempler sans cesse et me noyer dans la beauté de ton visage et que le second dise : Je veux exécuter tes ordres et faire ce qui te plaît. Je veux ce que tu veux de moi et non ce que je veux de toi. Selon vous, est-ce que ces deux individus sont égaux pour la personne aimée ? Lequel des deux a un amour vicié, corrompu et égoïste et lequel a un amour sincère et parfait ? Le premier ou le second ? ».

J'ai entendu le Shaykh al-Islam Ibn Taymiyya, que Dieu sanctifie son esprit, rapporter les propos suivant d'un gnostique : « Les gens adorent Dieu alors que les soufis adorent leur personne ». Il entendait l'explication proposée plus haut, c'est-à-dire qu'ils se concentrent sur leur désir vis-à-vis de Dieu et non sur le Sien. C'est l'essence même de l'adoration de soi. La personne intelligente doit réfléchir à tout cela, car c'est un critère et une balance. Et c'est à Dieu seul que nous demandons de l'aide.

Chapitre 34
La Station de la (honte) pudeur (*al-Ḥayā'*)

Parmi les stations de «***c'est Toi que nous adorons et c'est à Toi que nous demandons de l'aide***», il y a la station de la pudeur.

Le Très-Haut dit: «***Ne sait-il pas que Dieu voit [tout]?***»[357], «***Dieu, certes, vous observe attentivement***»[358], «***Dieu connaît la perfidie des regards et ce que les cœurs dissimulent***»[359]. Il est rapporté dans les deux *Ṣaḥīḥ* [d'Al-Bukhārī et de Muslim], d'après Ibn 'Umar ﷺ, que le Prophète ﷺ passant près d'un homme qui donnait des conseils à un autre à propos de la pudeur, il lui dit: «*Laisse-le! La pudeur fait partie de la foi*»[360]. Il y est rapporté aussi d'après 'Imrān Ibn Ḥuṣayn ﷺ, que le Prophète ﷺ a dit: «*La pudeur n'apporte que du bien*»[361]. Il y est rapporté aussi d'après Abū Hurayra ﷺ, que le Prophète ﷺ a dit: «*L'arbre de la foi a près de soixante-dix branches – ou près de soixante – : la plus haute est la parole: Il n'y a de Dieu qu'Allāh, et la plus basse consiste à enlever une chose qui procure du mal de la route. Certes, la pudeur est une branche de la foi*»[362]. Il y est rapporté aussi d'après Abū Sa'īd al-Khudrī ﷺ: «Le Messager de Dieu ﷺ était plus pudique que la vierge dans son alcôve. Lorsqu'il voyait une chose qui l'irritait, on le savait en regardant son visage». Il est rapporté aussi dans le *Ṣaḥīḥ* qu'il a dit: «Parmi les choses que les gens ont retenu de la première Prophétie, il y a cette parole: *Si tu n'as pas honte, alors fais ce que tu veux!*»[363].

Il y a deux avis sur cette Tradition: La première est qu'il s'agit d'une menace et cela signifie: «Que celui qui n'a pas honte fasse ce qu'il veut.» La seconde est qu'il s'agit d'une permission et cela signifie: «Considère l'acte que tu veux faire. S'il s'agit d'une chose qui n'est pas honteuse, alors fais-la!» Le premier est le plus correct, et c'est celui de la majorité des savants. Dans ses *Sunan*, At-Tirmidhī a rapporté: Le Prophète ﷺ a dit: «*Ayez vraiment honte devant Dieu!*» Les Compagnons dirent: «Nous avons honte, ô Messager de Dieu!» Il dit: «*Ce n'est pas de ce genre de honte que je parle. Ce que j'entends, c'est que celui qui a honte devant Dieu doit prémunir sa tête et ce qu'elle contient, son ventre et ce qu'il contient, et il doit se souvenir de la mort et du*

357. Coran 96: 14.
358. Coran 4: 1.
359. Coran 40: 19.
360. Al-Bukhārī, 24 et Muslim, 55.
361. Al-Bukhārī, 6117 et Muslim, 60.
362. Al-Bukhārī, 9 et Muslim, 58.
363. Al-Bukhārī, 3489.

vieillissement; et celui qui désire l'Au-delà doit renoncer aux ornements de ce bas-monde. Celui qui fait cela a vraiment honte devant Dieu»[364].

Définition de la pudeur

Le mot *Ḥayā'* (pudeur) dérive de *Ḥayāt* (vie), d'où le nom de *Ḥayā* que l'on donne à la pluie. La pudeur dépend de la vie du cœur et le manque de pudeur découle de la mort du cœur et de l'esprit. Plus le cœur sera vivant et plus la pudeur sera complète. Junayd a dit: «La pudeur est la vision des bienfaits et de ses propres défauts. Cette vision engendre un état intermédiaire appelé pudeur. Sa réalité est qu'elle engendre des bonnes qualités qui incitent à renoncer aux choses ignobles et qui empêchent de négliger les droits de l'ayant-droit». Un sage a dit: «Vivifiez la pudeur en fréquentant ceux devant qui on a honte. Remplissez le cœur de crainte et de pudeur, car lorsqu'elles quittent le cœur, il ne reste plus aucun bien en lui». Dhū an-Nūn a dit: «La pudeur est la présence de la crainte et du désir de se débarrasser de ses actes passés vis-à-vis de ton Seigneur dans le cœur. L'amour parle, la pudeur garde le silence et la peur agite». Sarī as-*Saqaṭi* a dit: «La pudeur et la familiarité frappent à la porte du cœur. Si elles y trouvent l'ascèse et le scrupule, elles entrent, sinon, elles s'en vont».

Dans une tradition divine, il est rapporté que Dieu, Puissant et Majestueux, dit: «***Ô fils d'Adam! Tant que tu auras honte devant Moi, Je ferai oublier tes défauts aux gens, Je ferai oublier tes péchés à toutes les parties de la terre et J'effacerai tes faux-pas de la Mère du Livre. Sinon, Je te demanderai des comptes au Jour de la Résurrection***». Et dans une autre, il est rapporté que Dieu, Puissant et Majestueux, a révélé à Jésus: «***Conseille [d'abord] ton âme: si elle tire profit de tes conseils, [grand bien lui fasse]; et dans le cas contraire, tu devrais avoir honte devant Moi de conseiller les gens***»[365].

Al-Fuḍayl Ibn 'Iyāḍ a dit: «Il y a cinq choses qui font partie des signes du malheur: la dureté du cœur; l'indifférence de l'œil; le peu de pudeur; le désir des choses de ce monde et les longs espoirs». Dans une tradition divine, il est rapporté que Dieu, Puissant et Majestueux, dit: «***Mon serviteur est injuste envers Moi, car quand Il M'appelle, J'ai honte de ne pas lui répondre, alors que quand il Me désobéit, il n'a pas honte devant Moi***».

Yaḥyā Ibn Mu'ādh a dit: «Celui qui a honte devant Dieu même quand il accomplit un acte d'obéissance, Dieu a honte devant lui même quand il accomplit un acte de désobéissance». Ces paroles exigent des explications: Cela signifie que

364. At-Tirmidhī, IV, 2458
365. Al-Muttaqī al-Hindī, *Kanz al-'Ummāl*, V, 3156.

celui qui est dominé par le sentiment de honte devant Dieu, a le cœur brisé devant Lui, même quand il accomplit un acte d'obéissance, comme celui est submergé par la honte et la peur. Lorsqu'il commet un péché, Dieu est gêné de le regarder dans cet état en raison de Sa considération de cet individu. Il a honte de voir chez Son allié – celui qui jouit d'une considération auprès de Lui – ce qui l'enlaidit à Ses yeux. Et ceci est confirmé par l'expérience. Lorsque l'homme découvre une trahison de la part d'une personne qu'il aime parmi ses parents ou amis, cela l'embarrasse énormément, comme s'il en était lui-même l'auteur. Telle est l'essence de la générosité.

Un maître a dit à ce propos: «La cause de cette pudeur, c'est que le serviteur se figure, durant son acte d'obéissance, qu'il est en train de commettre une désobéissance. Voilà pourquoi il a honte devant Lui dans cet état, et c'est pour cette raison que la demande de pardon à Dieu a été établie après chaque bonne action et après chaque acte par lequel le serviteur se rapproche de son Seigneur». Un autre a dit: «Le serviteur se figure durant son acte d'obéissance qu'il est en train de commettre une trahison et il est aussitôt envahi par la honte. Il ressent ce que ressent celui qui assiste à l'agression physique de son ami ou celui à qui on interdit de prendre la parole sur le *minbar* (la chaire). Il est donc envahi par la honte, car c'est ce qu'il ressent».

Mais la gêne ressentie par l'individu qui découvre son ami en plein acte de trahison est différente, car s'il s'agissait d'une autre personne, il n'éprouverait pas le même embarras, mais plutôt du mépris et de l'aversion. La cause de cette gêne est donc l'attachement de son cœur à cet ami qui le trahit et c'est comme s'il avait lui-même commis cette trahison. Et Dieu est plus savant. Et ce sentiment est encore plus fort chez l'individu si son ami le voit. Quant à l'embarras du Seigneur envers Son serviteur, il est d'une autre nature. Il est inaccessible à la raison et inimaginable. Il s'agit d'une honte par Générosité, Bonté et Munificence. Dieu, béni et exalté, est Pudique et Généreux: Il a honte de renvoyer vides les mains que le serviteur lève vers Lui et Il a honte de faire souffrir le vieil homme dont les cheveux ont blanchi dans l'Islam. Yaḥyā Ibn Mu'ādh disait: «Gloire à Celui qui a honte quand Son serviteur commet des péchés!» Dans une tradition, il est rapporté: «*Celui qui a honte devant Dieu, Dieu a honte devant lui*».

La honte a été divisée en dix catégories: 1) La honte du délit, 2) la honte de la négligence, 3) la honte de la magnification, 4) la honte de la générosité, 5) la honte de la décence, 6) la honte du mépris de l'âme, 7) la honte de l'amour, 8) la honte de la servitude, 9) la honte de la noblesse et de la gloire, et 10) la honte de celui qui a honte de lui-même.

1) La honte du délit, c'est par exemple celle éprouvée par Adam, que la paix soit sur lui, lorsqu'il tenta de fuir au Paradis. Dieu lui dit : « Essaierais-tu de Me fuir, ô Adam ? » Il répondit : « Non, Seigneur, je fuis car j'ai honte devant Toi ».

2) La honte de la négligence, c'est par exemple celle éprouvée par les Anges qui glorifient Dieu inlassablement, nuit et jour. Malgré cela, ils diront le Jour de la Résurrection : « Gloire à Toi ! Nous ne T'avons pas adoré comme Tu es digne d'être adoré ».

3) La honte de la magnification, c'est la honte procurée par la connaissance. Plus le serviteur connaît son Seigneur et plus il a honte devant Lui.

4) La honte de la générosité, c'est comme celle éprouvée par le Prophète ﷺ devant les gens qu'il avait conviés à un banquet offert pour les noces de Zaynab et qui s'étaient attardés chez lui. Il se leva et eu honte de leur dire de s'en aller.

5) La honte de la décence, c'est comme celle éprouvée par 'Alī Ibn Abū Ṭālib رضي الله عنه, qui n'osa pas interroger le Messager de Dieu à propos du *madhy*[366] eu égard au rang que son épouse Fāṭima avait auprès de son père [= le Prophète r].

6) La honte du mépris de l'âme, c'est comme celle éprouvée par le serviteur devant son Seigneur lorsqu'il Lui demande de combler ses besoins. Il ressent alors du mépris et de l'aversion pour son âme. Il est rapporté dans une tradition israélite que Moïse عليه السلام, a dit : « *Seigneur, j'ai parfois un réel besoin d'une chose de ce bas-monde, mais j'ai trop honte de Te la demander* ». Dieu lui dit : « *Tu peux Me demander même le sel pour ta pâte et le fourrage pour ta brebis* ». Il peut y avoir deux causes à cette honte : la première est le mépris du demandeur pour son âme et le sentiment que ses péchés et ses fautes sont énormes ; et la seconde est son exaltation de Celui à qui il s'apprête à demander.

7) La honte de l'amour, c'est la honte de l'amant devant sa bien-aimée. Même en son absence, il ressent de la honte et rougit quand il pense à elle, et il n'en connaît pas la raison. Par ailleurs, lorsque l'amant rencontre à l'improviste sa bien-aimée, il panique, à la surprise de la plupart des gens qui ignorent la cause de cette honte et de cette panique. Il ne fait aucun doute que l'emprise de l'amour sur le cœur est plus forte que la domination qui s'exerce sur le corps. Il y a une différence énorme entre celui qui domine ton cœur et ton esprit et celui qui domine ton corps ! C'est pour cette raison que les rois et les tyrans s'étonnent qu'ils puissent être dominés et rabaissés par leurs bien-aimés alors qu'ils dominent leurs peuples. Lorsque la bien-aimée surprend son amant, le cœur de ce dernier est envahi par la crainte et la panique.

Nous avons interrogé le Shaykh al-Islam Ibn Taymiyya, que Dieu sanctifie son esprit, sur ce sujet, et j'ai mentionné cette réponse devant lui. Il sourit et ne dit rien.

366. liquide pré-éjaculatoire.

Quant à la honte qui survient même en l'absence de la bien-aimée, qu'il s'agisse d'une concubine ou d'une épouse, elle est engendrée par l'intensité de l'amour qui trompe l'individu et qui lui fait ressentir que sa bien-aimée est présente et le voit.

8) La honte de la servitude est une honte où l'amour et la peur sont combinés. Le serviteur considère que son adoration est insuffisante et que l'Objet de son adoration est trop élevé et sublime pour ce genre d'adoration. Cette même adoration implique nécessairement de la honte devant Lui.

9) La honte de la noblesse et de la gloire, c'est celle de l'âme supérieure et grande, lorsqu'elle retient que son don, sa dépense et sa charité sont insuffisants et indignes de son rang. Et cette honte qui se manifeste surtout au moment du don, en raison de la noblesse et de la grandeur de l'âme, a une autre cause, à savoir que le donateur a tellement honte devant le mendiant que l'on croirait que c'est lui qui mendie. C'est pour cette raison que certaines personnes généreuses ont trop honte d'aller à la rencontre des pauvres [et préfèrent envoyer d'autres personnes pour remettre leurs dons].

10) Enfin, en ce qui concerne la honte de celui qui a honte de lui-même, c'est celle des personnes nobles, glorieuses et supérieures qui ont honte que leur âme se satisfasse de son imperfection et se contente de ce qui est inférieur. Ils ont honte d'eux-mêmes et c'est comme s'ils avaient deux âmes, l'une ayant honte devant l'autre. C'est la meilleure forme de honte, car celui qui a honte de lui-même éprouve nécessairement plus de honte devant les autres.

L'auteur des *Manāzil* dit : « La pudeur est l'un des premiers échelons des gens de l'élite. Il est engendré par l'exaltation combinée à l'amour »[367].

Il déclare que la pudeur est l'un des premiers échelons des gens de l'élite car elle comporte la perception de Celui devant qui on doit avoir honte. Au début de leur voyage, les élus perçoivent la Présence de Dieu avec eux, et c'est sur ce sentiment qu'ils construisent leur cheminement spirituel. Junayd disait : « La pudeur nait de la contemplation des bienfaits divins et de l'observation de ses propres négligences ». Un autre maître a dit : « La pudeur naît de la perception du cœur de ce devant quoi on doit avoir honte. Cette perception et cette aversion engendrent un état que l'on appelle pudeur ». Ces affirmations ne sont pas contradictoires, car les causes de la pudeur sont nombreuses, comme nous l'avons expliqué précédemment. Ainsi, chaque maître a proposé une définition, et Dieu est plus savant.

Anṣārī poursuit : « Il existe trois degrés de pudeur. **(1)** Le premier, c'est la pudeur générée par la connaissance du serviteur du fait que Dieu l'observe. Cela l'incite à multiplier ses efforts, à détester les infractions et à ne pas se plaindre. »

---

367. *Manāzil*, op. cit., pp. 54-55.

En d'autres termes, quand le serviteur sait que le Seigneur le regarde, cette connaissance suscite en lui un sentiment de honte devant Lui et l'amène à assumer les charges de l'obéissance. C'est comme l'esclave qui travaille sous les yeux de son maître : il est plein d'énergie et assume parfaitement sa tâche, surtout s'il aime son maître et que celui-ci est bon envers lui. Mais dès que le maître s'absente, l'esclave change d'attitude. Or, le Regard du Seigneur ne se détourne jamais de Son serviteur, mais c'est plutôt le regard du cœur qui se détourne de Lui et qui se tourne vers Ses serviteurs. Lorsque le regard du cœur s'absente et qu'il est inattentif au Regard de Dieu, cet état suscite un manque de pudeur et de l'insolence. Lorsque la pudeur gagne le cœur, elle engendre le sentiment de dégoût vis-à-vis de ses propres infractions, et ce sentiment est un élément qui vient s'ajouter au dégoût engendré par la contemplation de la menace divine et lui est supérieur. Et ce qui est encore plus élevé, c'est le dégoût engendré par l'amour, car le dégoût de l'amant est plus complet que celui du peureux. C'est pour cette raison que la pudeur décourage le serviteur de se plaindre à un autre que Dieu, car dans le cas contraire, il se plaindrait de Dieu à Ses créatures. Dieu n'interdit pas que l'on se plaigne à Lui, car se plaindre à Lui est une manifestation de sa pauvreté, de son besoin et de son assujettissement. Et éprouver de la honte devant Lui n'est en rien incompatible avec tout cela.

Anṣārī poursuit : « (2) Le deuxième degré, c'est la pudeur générée par la considération de la « connaissance de la proximité » (*ʿilm al-qurb*). Cela incite le serviteur à chevaucher l'amour, le ligote à l'esprit de l'intimité et lui fait dédaigner la familiarité avec les créatures »[368].

La considération de la « connaissance de la proximité », c'est la réalisation du cœur de la *maʿiyya* (être avec, compagnie) particulière de Dieu. Il existe deux types de *maʿiyya* : la *maʿiyya* universelle et la *maʿiyya* particulière. La première est la *maʿiyya* par la science et l'omni-compréhension, comme dans Sa Parole : « ***Il est avec vous où que vous soyez*** »[369] et : « ***Jamais trois individus ne s'entretiennent sans qu'Il soit le quatrième ; s'ils sont cinq, Il est le sixième. Quel que soit leur nombre, plus ou moins grand, Il est avec eux partout où ils se trouvent.*** »[370]

Et la seconde est la *maʿiyya* par la proximité, comme dans Ses Paroles : « ***En vérité, Dieu est avec ceux qui Le craignent et avec ceux qui font le bien*** »[371], « ***Dieu est avec ceux qui sont patients*** »[372] et « ***Dieu est avec ceux***

368. *Manāzil*, op. cit., p. 55.
369. Coran 57 : 4.
370. Coran 58 : 7.
371. Coran 16 : 128.
372. Coran 2 : 153.

qui font le bien»[373]. Cette *ma'iyya* par la proximité renferme l'alliance, le secours et la protection. Ces deux réalités sont un accompagnement du serviteur, mais l'une est une compagnie par la science et l'omni-compréhension, et l'autre par l'alliance, le secours et l'aide.

En arabe, le mot «*ma'a*» (avec) sous-entend la compagnie parfaite, celle qui ne comporte pas de mélange, d'amalgame, de voisinage et d'évitement. Celui qui pense que c'est une de ces choses se trompe. Quant à la proximité, elle n'est mentionnée dans le Coran que de manière spécifique. Elle est de deux sortes: Sa Proximité de celui qui L'invoque par Sa réponse, et Sa Proximité de celui qui L'adore par Sa récompense.

La première est mentionnée dans Sa Parole: «***Lorsque Mes serviteurs t'interrogent à Mon sujet, dis-leur qu'en vérité Je suis proche, Je réponds à la demande de celui qui M'appelle, quand il M'appelle. Qu'ils écoutent donc Mes exhortations et qu'ils croient en Moi. Puissent-ils être bien guidés***»[374]. Ce verset a été révélé en réponse aux Compagnons qui avaient demandé au Messager de Dieu ﷺ: «Est-ce que notre Seigneur est proche, en sorte que nous puissions Lui confier des choses; ou bien est-Il loin, en sorte que nous devions L'appeler?»

La deuxième est mentionnée dans la parole du Messager de Dieu ﷺ: «*Le moment où le serviteur est le plus proche de son Seigneur est quand il se prosterne durant la prière; et le moment où le Seigneur est le plus proche de Son serviteur est durant la dernière partie de la nuit*»[375]. Voilà comment survient Sa Proximité par rapport aux gens qui Lui obéissent.

Et dans le *Saḥīḥ* [de Muslim], il est rapporté d'après Abū Mūsa ﵁: Un jour, nous étions en voyage avec le Prophète ﷺ et nous commençâmes à lancer des *Takbīr*[376] à voix haute. Il dit: «*Ô gens! Doucement. Vous n'appelez pas un sourd ou quelqu'un d'absent. Celui que vous appelez entend et Il est proche. Plus proche encore que vous ne le soyez de l'encolure de vos montures*»[377]. Cette proximité est particulière à l'orant qui L'invoque, fait Son éloge et Le loue, et elle ne contredit pas la parfaite distinction entre le Seigneur et Ses créatures, et entre Son établissement sur Son Trône. Au contraire, [cette proximité] est concomitante et en harmonie avec cette distinction et absolument différente de la proximité entre les corps. Dieu est infiniment au-dessus de cela! Non, ici, il s'agit d'un tout autre type de proximité. Dans le monde sensible, il arrive au serviteur de se sentir extrêmement proche d'une personne aimée même si

373. Coran 29: 69.
374. Coran 2: 186.
375. Muslim, 215, Tirmidhī, V, 3579, et Aḥmad, II, 421.
376. La formule: Allah est Le Plus Grand.
377. Muslim, 46.

cette dernière se trouve si loin que les montures les plus fortes s'épuiseraient avant de l'atteindre. Malgré cela, il la sent plus proche de lui que l'individu qui est assis à ses côtés. Un poète a dit :

Il se peut que celui qui se rapproche de toi prétende / T'aimer, alors que celui qui est loin t'aime davantage et est plus proche de toi.

Les Sunnites, à savoir les alliés, les amis et les héritiers du Messager de Dieu ﷺ qui le préfèrent à leur personne et qui l'aiment plus que leur âme, sont ceux qui, bien qu'ils habitent dans des pays lointains, se sentent plus proches de lui que les habitants de Médine. De même, ceux qui aiment la Ka'ba et le Territoire Sacré, et qui brûlent d'envie de les visiter, se sentent plus proches avec leur cœur et leur esprit, que ceux qui habitent à La Mecque et dans les régions avoisinantes. Que dire alors de la Proximité de Celui qui Se rapproche de Ses créatures comme Il veut tout en étant établi sur Son Trône ! En résumé, cette proximité incite celui qui la désire à chevaucher l'amour. Plus son amour augmente et plus il se rapproche. L'amour est situé entre deux proximités, une proximité qui le précède et une proximité qui le suit ; et entre deux connaissances, une connaissance avant lui, qui le suscite, y encourage et l'indique, et une connaissance après lui qui en est le résultat et l'effet.

Quant à la parole de l'auteur : « elle le ligote à l'esprit de l'intimité », il s'agit de l'attachement du cœur à l'esprit de l'intimité avec Dieu, un attachement concomitant et indéfectible. Cela amène le serviteur à éviter la fréquentation des gens, et son intimité avec son Seigneur peut être si forte qu'il se sent seul quand il vit au milieu des gens. Ses yeux sont rafraîchis par l'amour de Dieu et sa proximité de Lui. Il vit physiquement au milieu des gens, mais ni avec son cœur ni avec son esprit. Son corps est avec une assemblée et son cœur et son esprit avec une Autre Assemblée.

Anṣārī poursuit : (3) « Le troisième degré, c'est la pudeur générée par la contemplation de la Présence (*al-Ḥaḍra*). C'est une contemplation qui n'est pas altérée par la crainte, qui n'est pas accompagnée par la différenciation et qui n'aboutit pas à une finalité »[378].

La contemplation de la Présence est un rapt de l'esprit et du cœur du serviteur au monde créé pour qu'il se consacre pleinement au Seigneur des créatures et à Sa contemplation. Lorsque le cœur atteint ce degré, il est envahi par la crainte et toute sensation de différenciation s'évanouit, car il n'y a personne d'autre que lui avec Dieu. Aucune pensée ne lui vient alors à l'esprit, à part la pensée de Dieu : c'est la « station de l'Union ».

378. *Manāzil*, op. cit., p. 55.

Quant aux paroles de l'auteur : « qui n'aboutit pas à une finalité », cela signifie qu'en règle générale, quiconque arrive à ce qu'il recherche et désire, atteint son objectif, sauf le serviteur qui réalise cette contemplation. En présence de la Seigneurie, il n'a plus aucun objectif, car cela et impossible. Lorsqu'il contemple ces éléments de la Seigneurie, accède à ces alentours et voit la Présence qui est le But suprême, il accède alors à une Réalité qui n'a ni finalité ni terme, une Réalité où toutes les finalités et les termes aboutissent : « ***C'est à ton Seigneur qu'aboutit le terme*** »[379]. C'est à Lui que les finalités et les termes aboutissent, alors que Lui n'a aucune finalité ni terme, ni dans Son Être ni dans Son surplus de Générosité, dans la mesure où Il est Premier et que rien n'était avant Lui et où Il est le Dernier et que rien ne sera après Lui. Sa Louange et Ses dons sont sans fin.

Plus le serviteur Lui est reconnaissant et plus Dieu redouble de générosité envers lui. Plus le serviteur Lui est obéissant et plus Dieu le comble de récompenses. Plus le serviteur se rapproche de Lui et plus Il lui dévoile les éclats de Sa Majesté et de Sa Magnificence, des éclats qu'il n'avait jamais contemplé auparavant.

Le serviteur n'aboutit jamais à une finalité et à une fin dans sa quête de Dieu, et c'est pour cette raison qu'il est rapporté dans une Tradition : « *Les habitants du Paradis sont dans un état de grâce en perpétuelle croissance* », car leur félicité est alimentée par Celui dont la grâce et les dons sont sans fin, de même que Ses suppléments et Ses Qualités. Béni soit Dieu, le Détenteur de la Majesté et de la Magnificence !

Dieu dit : « ***Tels sont les dons que Nous vous dispensons et qui ne s'épuisent pas*** »[380], et Il dit dans une tradition divine : « ***Ô Mes serviteurs ! Si le premier et le dernier d'entre vous, les hommes et les djinns, se levaient ensemble dans un même lieu de réunion, Me demandaient quelque chose et que Je donnai à chacun ce qu'il demande, cela n'amoindrirait en rien ce qui est auprès de Moi, pas même de ce qu'une aiguille amoindrirait d'une mer quand elle y est plongée*** »[381].

---

379. Coran 53 : 42.
380. Coran 38 : 54.
381. Muslim, 55.

Chapitre 35
La Station de la sincérité (*aṣ-Ṣidq*)

Parmi les stations de «***c'est Toi que nous adorons et c'est à Toi que nous demandons de l'aide***», il y a la station de la sincérité. C'est la station suprême des soufis et la mère de toutes les stations des voyageurs. C'est la voie droite et ceux qui ne la suivent pas se perdent et périssent. C'est elle qui permet de faire la distinction entre les hypocrites et les croyants, les habitants des jardins et les habitants des flammes. C'est l'épée de Dieu ﷻ sur Terre qui tranche le cou de toutes les choses sur lesquelles elle est posée. Elle chasse et défait tout mensonge et celui qui ose l'affronter est aussitôt vaincu. La parole de celui qui l'exprime l'emporte sur celle de ses adversaires. C'est l'esprit des actions, le critère des états, le vaisseau qui permet de surmonter les tempêtes, la porte par où entrent ceux qui arrivent jusqu'à la Présence du Détenteur de Majesté. C'est le fondement de la Religion et le pilier de la certitude. Son degré est juste en-dessous du degré de la prophétie, qui est le plus haut degré des mondes. Les fontaines qui coulent dans les demeures paradisiaques des Prophètes s'écoulent jusqu'aux demeures des véridiques, tout comme des renforts et des provisions pour leur cœur leur parvenaient dans ce bas-monde des cœurs des Prophètes.

Dieu, glorifié soit-Il, a ordonné aux gens qui ont la foi de faire partie des sincères, et a inclus ceux qu'Il a comblés de bienfaits avec les Prophètes, les véridiques, les martyrs et les justes. En effet, Il dit: «***Ô vous qui croyez, craignez Dieu et soyez avec les sincères***»[382] et «***Ceux qui obéissent à Dieu et à l'Envoyé sont réunis à ceux que Dieu a comblés de Sa Grâce: les Prophètes, les véridiques, les martyrs, les justes. Que ce sont là de beaux compagnons!***»[383]. Dieu ﷻ ne cesse pas de leur apporter Son aide et des renforts, de leur octroyer des faveurs et des grâces, et ils bénéficient de la demeure de proximité auprès de Lui, puisque leur degré est le deuxième après celui des Prophètes.

Dieu ﷻ nous informe qu'il vaut mieux être sincère envers Lui, conformément à Sa Parole: «***Lorsque l'affaire est décidée, il vaudrait mieux pour eux qu'ils soient sincères envers Dieu***»[384], et Il nous informe au sujet des gens justes, dont Il loue les actions en matière de foi, de soumission, d'aumônes et

---

382. Coran 9: 119.
383. Coran 4: 69.
384. Coran 47: 21.

de patience, qu'ils sont sincères, puisqu'Il dit : «***La bonté ne consiste pas à tourner votre face vers l'Orient ou vers l'Occident ; mais la piété est le propre de celui qui croit en Dieu, au Jour dernier, aux Anges, au Livre et aux Prophètes, de celui qui, pour l'amour de Dieu, donne de son bien à ses proches, aux orphelins, aux pauvres, au voyageur, aux mendiants et pour le rachat des esclaves et des captifs, de celui qui s'acquitte de la prière et de l'aumône légale, de ceux qui tiennent les engagements qu'ils ont pris et de ceux qui sont patients dans l'adversité, le malheur et au moment de l'épreuve ; ceux-là sont sincères, ceux-là craignent Dieu***»[385].

Il résulte donc clairement que la sincérité s'applique aux actions intérieures et extérieures, et que la sincérité est la station de l'Islam et de la foi. Dieu ﷻ a divisé les gens en sincères et en hypocrites, puisqu'Il dit : «***Ainsi, Dieu récompense les sincères pour leur sincérité et Il châtie, s'Il le veut, les hypocrites ou Il accepte leur repentir***»[386]. La sincérité est le socle de la foi et le mensonge est le socle de l'hypocrisie. La foi et le mensonge ne peuvent pas se rencontrer sans se combattre. Le Très-Haut nous informe aussi que le Jour de la Résurrection, le serviteur ne pourra être sauvé de Son Châtiment et ne pourra profiter que par sa sincérité, puisqu'Il dit : «***Voilà le Jour où leur sincérité profitera aux gens sincères : ils auront des Jardins sous lesquels coulent des fleuves et où ils demeureront à jamais. Dieu sera satisfait d'eux et ils seront satisfaits de Lui. C'est là la victoire suprême !***»[387] et «***Celui qui apporte la Vérité, et celui qui la reconnaît : ceux-là sont ceux qui craignent Dieu***»[388].

Celui qui apporte la Vérité est celui qui est toujours sincère dans sa parole, son action et son état, car la sincérité se manifeste dans ces trois choses. La sincérité dans la parole : c'est la conformité de la langue par rapport aux paroles comme l'épi de blé sur sa tige ; la sincérité dans l'action : c'est la conformité des actes par rapport aux commandements et à leur exécution, comme la tête sur les épaules ; la sincérité dans l'état : c'est la conformité des actes du cœur et des membres par rapport à la sincérité. Si les dépenses d'argent et d'énergie s'ajoutent à cela, le serviteur sera inclus parmi ceux qui apportent la Vérité. Quand ces réalités sont parfaites chez le serviteur et qu'il les met en œuvre, il atteint alors le degré de la véracité (*aṣ-Ṣiddīqiyya*), celui dont Abū Bakr aṣ-Ṣiddīq ﵁, avait atteint le sommet. C'est pour cette raison qu'il fut surnommé *aṣ-ṣiddīq* (le véridique). Le véridique

385. Coran 2 : 177.
386. Coran 33 : 24.
387. Coran 5 : 119.
388. Coran 39 : 33.

est supérieur au loyal (*ṣadūq*) et ce dernier est supérieur au sincère (*ṣādiq*). Le plus haut degré de sincérité est la véracité ; c'est le degré de conformité parfaite au Messager ﷺ et de la parfaite sincérité vis-à-vis de Celui qui mandate.

Dieu ﷻ a ordonné à Son Messager ﷺ de Lui demander de faire en sorte que son entrée et sa sortie soient basées sur la sincérité. En effet, Il lui ordonne de dire : « ***Mon Seigneur ! Fais-moi entrer d'une entrée qui soit sincère, et fais-moi sortir d'une sortie qui soit sincère. Accorde-moi, venant de Toi, une autorité victorieuse !*** »[389]. Et Il informe à propos de Son ami Abraham ﷺ, qu'il Lui a demandé d'être « ***mentionné par une langue de véracité jusqu'aux dernières générations.*** »[390] Et Il annonce à Ses serviteurs qu'ils auront une récompense sincère et un séjour sincère auprès de Lui, puisqu'Il dit : « « ***Avertis les gens, et annonce la bonne nouvelle aux croyants qu'ils auront auprès de leur Seigneur une présence sincère [méritée pour leur loyauté antérieure]*** »[391] et « ***Les pieux seront dans des Jardins et parmi des ruisseaux, dans un séjour de sincérité, auprès d'un Souverain Omnipotent.*** »[392] Il y a donc cinq choses : une entrée sincère, une sortie sincère, une langue sincère, une présence sincère (*qadam ṣidq*) et un séjour sincère (*maqām ṣidq*).

La quintessence de la sincérité dans ces choses est la vérité irréfutable : celle qui est reliée à Dieu ﷻ et qui mène à Lui, à tout ce qui est en rapport avec elle comme paroles et actions et à la rétribution de tout cela dans ce monde et dans l'Au-delà. L'entrée et la sortie sincères signifient que l'entrée et la sortie sont une vérité irréfutable, par Dieu, qui procure Son Agrément, fait atteindre les objectifs et réaliser les désirs, et ceci est le contraire d'une entrée et d'une sortie mensongères qui ne conduisent nulle part et qui sont chancelantes, comme la sortie des ennemis du Messager de Dieu ﷺ durant la bataille de Badr, alors que la sortie sincère est comme sa sortie victorieuse avec ses Compagnons durant cette même bataille. Il en est de même dans son entrée à Médine. Il s'agissait d'une entrée sincère par Dieu et pour Dieu, et par désir de l'Agrément de Dieu ﷻ. Elle était donc accompagnée d'assistance, de victoire, de secours et de l'atteinte de ce qu'il désirait en ce monde et dans l'Au-delà ; et cela, contrairement à l'entrée mensongère de ses ennemis à Médine le « *Jour des Coalisés* »[393] : ce n'était pas une entrée par Dieu, ni pour Dieu,

---

389. Coran 17 : 80.
390. Coran 26 : 84.
391. Coran 10 : 2.
392. Coran 54 : 54-55.
393. Appelé aussi la bataille du Fossé. En l'an 5H/627, les Qurayshites voulaient se débarrasser une fois pour toutes de la Communauté musulmane de Médine et du Prophète ﷺ. Ils formèrent une coalition avec plusieurs tribus arabes. Composées d'environ dix-mille hommes et mille cavaliers, les armées marchèrent sur Médine, mais Dieu déjoua leur plan et ils durent battre en retraite.

mais plutôt un défi à l'égard de Dieu ﷻ et de Son Messager ﷺ qui n'était relié qu'à l'échec et à la destruction ; ou comme l'entrée mensongère de certains juifs qui combattaient le Messager ﷺ et qui tentèrent de profiter de la complicité de la tribu des Banū Qurayẓa durant le siège de Médine. Ils subirent alors un échec cinglant. L'entrée et la sortie accomplies par Dieu et pour Dieu sont garanties, et elles sont sincères.

On rapporte à propos d'un prédécesseur qu'au moment où il sortait de chez lui, il levait les yeux vers le ciel et disait : « Mon Dieu, je me réfugie en Toi contre une sortie où je ne serais pas assuré par Toi. » Il entendait ici une sortie qui n'était pas sincère. Les exégètes ont dit à propos de l'entrée sincère que c'était l'entrée du Messager de Dieu ﷺ à Médine et de la sortie sincère que c'était sa sortie de La Mecque. Il s'agit ici d'un exemple de l'entrée et de la sortie sincères. Cependant, toutes ses entrées et sorties étaient sincères, car elles étaient toutes accomplies par Dieu, pour Lui, sur Ses Ordres et dans le but d'obtenir Son Agrément. Personne ne sort de chez lui et n'entre quelque part sans sincérité ou mensonge, et c'est à Dieu ﷻ que l'on demande de l'aide. Quant à la langue sincère, ce sont les vrais beaux éloges faits au Prophète ﷺ par toutes les communautés traditionnelles et non les faux éloges. Comme Dieu ﷻ dit à propos d'Abraham et de ses descendants parmi les Messagers et les Prophètes – que la prière et la paix soient sur eux – : ***« Nous les avons comblés de Notre miséricorde et Nous les avons dotés d'une langue sincère sublime. »***[394] Ce qui est entendu ici par langue, ce sont les beaux éloges. Dans la mesure où la sincérité se manifeste par la langue qui est en le siège, Dieu ﷻ a libéré les langues des serviteurs pour faire l'éloge du sincère, afin de le récompenser équitablement et pour témoigner sa sincérité à travers elles.

Le mot « langue » a trois significations :

❁ Elle signifie le langage, comme dans les Paroles divines : « ***Nous n'avons dépêché aucun envoyé sans qu'il ne parle la langue de son peuple et puisse lui exposer clairement son message*** »[395], « ***parmi Ses Signes il y a la création des cieux et de la Terre et la diversité de vos langues et de vos couleurs. Ce sont vraiment là des signes pour ceux qui savent*** »[396], « ***Celui auquel ils font une allusion perfide parle une langue étrangère, alors que ceci est une claire langue arabe*** »[397].

❁ Elle signifie l'organe lui-même, comme dans les Paroles divines : « ***N'agite pas ta langue en lisant le Coran pour en hâter la récitation*** »[398].

---

394. Coran 19 : 50.
395. Coran 14 : 4.
396. Coran 30 : 22.
397. Coran 16 : 103.
398. Coran 75 : 16.

❁ La « présence sincère et méritée » (*qadam ṣidq*) : Certains exégètes ont dit qu'il s'agit du Paradis, d'autres ont dit qu'il s'agit de Muḥammad ﷺ, et d'autres encore ont dit qu'il s'agit des bonnes actions. Le sens de *qadam* est ce qu'ils ont acquis et qu'ils exposeront le Jour de la Résurrection, à savoir leurs actions et leur foi en Muḥammad ﷺ, et ils avanceront vers le Paradis qui est la récompense pour tout cela. Ceux qui ont expliqué ce terme par le Paradis entendent ce que les serviteurs y trouveront ; ceux qui ont expliqué ce terme par les actions et par Muḥammad ﷺ entendent que les serviteurs se présenteront avec leurs bonnes actions passées et leur foi en Muḥammad ﷺ. Quant au séjour sincère, il s'agit du Paradis auprès du Seigneur, béni et exalté soit-Il.

Qualifier toutes ces choses de sincérité nécessite leur stabilité et leur immutabilité et qu'elles soient vraies, éternelles et bénéfiques, car elles sont reliées à Dieu, existent par Lui et pour Lui. Ce sont une sincérité sans mensonge et une vérité qui n'admet aucune contrevérité. Elles sont éternelles et sans interruption, toujours bénéfiques et jamais nuisibles, et le mensonge et toutes les choses qui s'y rattachent ne peuvent pas les atteindre. La sincérité procure la quiétude dans le cœur alors que le mensonge lui procure le doute. Il est rapporté dans le recueil de At-Tirmidhī, d'après al-Ḥasan Ibn 'Alī, que Dieu soit satisfait de lui et de son père – que le Prophète ﷺ a dit : « *La sincérité apporte la quiétude et le mensonge suscite le doute* »[399].

Et dans les *Ṣaḥīḥs* [d'Al-Bukhārī et Muslim], il est rapporté d'après Ibn Mas'ūd ﵁ que le Prophète ﷺ a dit : « *La sincérité mène au bien et le bien conduit au Paradis. L'homme ne cesse d'être sincère jusqu'à ce qu'il soit inscrit en tant que tel auprès de Dieu. Le mensonge mène à la turpitude et la turpitude conduit en Enfer. L'homme ne cesse d'être un menteur jusqu'à ce qu'il soit inscrit en tant que tel auprès de Dieu* »[400]. Il a donc déclaré que la sincérité est la clé et le principe de la véracité, et que la véracité est la finalité de la sincérité. Par conséquent, le menteur ne peut jamais atteindre ce degré, ni par ses actions, ni par ses paroles, ni par son état, en particulier celui qui ment contre Dieu ﷻ vis-à-vis de Ses Noms et de Ses Attributs, qui nie ce que Dieu a affirmé ou qui affirme ce que Dieu a nié par rapport à Lui. Un individu de ce genre ne peut jamais faire partie des véridiques. Il en est de même du fait de mentir contre Sa Religion et Sa Loi, ou de permettre ce qu'Il interdit et interdire ce qu'Il a permis, ou abolir ce qu'Il a commandé et commander ce qu'Il a aboli, ou détester ce qu'Il aime et aimer ce qu'Il déteste : tout cela est contradictoire avec la véracité. De même, le fait de mentir dans ses œuvres pour faire croire aux gens que l'on fait partie des sincères, des véridiques, des ascètes et de ceux qui placent leur confiance en Dieu, alors qu'en vérité, on ne fait pas du tout partie de ses gens.

399. At-Tirmidhī, IV, 2518.
400. Al-Bukhārī, 6097 et Muslim, 103.

Voilà pourquoi la véracité consiste en la sincérité et la conformité parfaites, et en l'obéissance aux enseignements et aux commandements, intérieurement et extérieurement, de telle sorte que toute transaction basée sur la sincérité soit pourvue de bénédiction et que toute transaction basée sur le mensonge en soit dépourvue. Dans les *Ṣaḥīḥs* [d'Al-Bukhārī et Muslim], il est rapporté d'après Ḥakīm Ibn Ḥizām que le Messager de Dieu ﷺ a dit : « *Le vendeur et l'acheteur ont le choix tant qu'ils ne se sont pas séparés. S'ils sont sincères et exposent les défauts de leurs produits, leur transaction sera bénie ; en revanche, s'ils cachent et mentent la bénédiction sera effacée de leur transaction* »[401].

Quelques définitions de la sincérité

'Abd al-Wāḥid Ibn Zayd a dit : « La sincérité, c'est agir avec loyauté pour Dieu ». D'autres savants ont dit : « C'est la conformité entre la parole et le secret » ; « C'est quand le secret est identique à ce que l'on dit publiquement », autrement dit, ce que le menteur dit est meilleur que ce qu'il cache, comme l'hypocrite dont l'extérieur est meilleur que l'intérieur. Ils ont dit aussi : « La sincérité, c'est dire la vérité dans les situations risquées » ; « La sincérité, c'est dire la vérité chez celui que tu crains et en qui tu espères ».

Junayd a dit : « Le sincère s'agite quarante fois par jour, alors que l'hypocrite reste quarante ans dans le même état. » Cette parole mérite une explication, car on pourrait croire le contraire de ce que l'auteur entend, à savoir que le menteur change d'état car le mensonge a plusieurs facettes, alors que le sincère ne change pas, car la sincérité est une seule et même chose et parce que l'état du sincère ne varie pas et ne se modifie pas. Mais ce qu'Abū al-Qāsim Junayd entend ici, ce n'est pas cela : en fait, les pensées qui viennent au sincère de la part de Dieu ﷻ ne viennent pas au menteur ostentateur qui en est complètement dépourvu. De plus Satan ne s'oppose pas aux pensées du menteur ostentateur et ne tente même pas de les détruire, alors qu'il s'oppose de toutes ses forces à celles du sincère. Or ces pensées, en raison de leur variété et de leur diversité, suscitent des changements d'état chez le sincère. Voilà pourquoi on le voit fuir, d'un lieu à l'autre, d'une action à l'autre, d'un état à l'autre et d'un moyen à l'autre, car quel que soit l'état, le lieu, ou le moyen par lequel il se sent serein, il craint constamment que cela l'empêche d'atteindre son véritable but. En dehors de son but, le sincère n'est rassuré par aucune situation ni aucune chose. Il est tel une personne mobile qui se déplace par monts et par vaux en quête d'une richesse qui dépasse celle des riches. Les états et les causes le bouleversent, le font se lever et s'assoir, le mettent en mouvement et l'immobilisent, jusqu'à ce qu'il trouve en eux l'aide qui lui fera atteindre son

401. Al-Bukhārī, 2082 et Muslim, 1531.

but. Mais bien qu'il soit puissant dans ces états, son cœur est bouleversé et en mouvement intense selon l'ampleur et la grandeur de l'objet de sa quête. Son aspiration est trop élevée pour qu'il s'arrête à une forme ou un état avant d'avoir atteint son but, ou pour qu'il cohabite avec autre chose que lui.

Il est comme l'amant sincère qui n'aspire qu'à rechercher sa bien-aimée, et tel est l'état du sincère dans sa quête de connaissance et des choses de ce bas-monde. Tout individu sincère dans sa quête ne peut qu'être agité et ne peut jamais être constamment dans le même état. La raison d'être du sincère est de satisfaire son Seigneur, d'exécuter Ses commandements et de se conformer à ce qu'Il aime. Il est instable par rapport à ces choses, se déplace avec elles et pose ses bagages là où elles posent les leurs : tu le vois en prière, invoquer Dieu, combattre, accomplir les rites du pèlerinage, faire du bien aux gens et leur enseigner des choses utiles. Tu le vois aussi ordonner le bien, interdire le mal, contribuer au bien dans ce monde et pour la Religion, visiter les malades, accompagner un mort à sa tombe, aider une victime d'injustice et d'autres choses de ce genre qui rapprochent de Dieu ﷻ et qui sont bénéfiques.

Il est dans un état de détachement constant pour Dieu ﷻ et de concentration permanente sur Lui ; aucune forme ne le possède, ni coutume, ni convention. Aucun lien ne l'enchaîne ; il ne prie pas dans un endroit particulier plutôt qu'un autre ; ne s'habille pas d'une certaine manière plutôt qu'une autre ; ne pratique pas une adoration particulière qui le détournerait d'une autre, qu'il s'agisse d'une adoration dont le degré est supérieur, ou au contraire, inférieur à une autre, même si la distance qui sépare l'une de l'autre est semblable à celle qui sépare le ciel de la terre. De manière générale, l'épreuve et les vices, l'ostentation et l'affectation, adorer sa personne, la préférer aux autres et se référer à elle, toutes ces choses se trouvent dans ces conventions, ces formes et ces chaînes qui empêchent les gens d'aller vers leur cœur, et empêchent encore plus que leur cœur n'aille vers Dieu. Si l'un d'eux parvient à échapper à sa forme, sa coutume, son habit, sa chaîne et sa référence, même en allant vers ce qui est supérieur, il désapprouvera cela : il considèrera que c'est un défaut, une décadence et une déchéance pour les gens, alors qu'en réalité, il s'est rabaissé et avili aux yeux de Dieu ﷻ.

Certains ressentent cela, mais les formes, les conventions, les coutumes, l'apparat et les chaînes les empêchent de réparer et de restaurer ces défauts. C'est le cas du menteur ostentateur qui apparaît aux gens sous une réalité contraire à celle que Dieu ﷻ connaît de lui, et qui n'œuvre que pour sa personne et son rang aux yeux des gens. Telle est l'essence de l'hypocrisie. Si cet individu réalisait ce que Dieu attend de lui et agissait avec sincérité à l'égard de Dieu ﷻ, ces chaînes lui apparaitraient lourdes, ces formes lui sembleraient comme des prisons, et il verrait alors que le fait de s'arrêter à elles et avec elles est la raison principale de

sa séparation avec Dieu ﷻ. Il ne ferait plus attention aux vêtements qu'il porte et à l'action qu'il accomplit, tant qu'ils sont conformes à ce que Dieu ﷻ attend de Son serviteur. Ce qu'a dit Abū al-Qāsim Junayd est vrai. Ce sont les paroles d'un homme qui connaît parfaitement la sincérité, ses détails, ses failles et les situations où elle peut être assimilée au mensonge. Par ailleurs, le poids de la sincérité est aussi lourd que le poids des montagnes au sommet élevé. Seuls les hommes de détermination infaillible peuvent le porter. Ils s'agitent en dessous d'elle comme l'homme qui porte une charge très lourde, alors que le poids de l'ostentation et du mensonge est très facile à porter, il est aussi léger qu'une plume et ceux qui le portent ne ressentent aucune lourdeur. Ils le portent en tous lieux sans effort, ni peine, ni difficulté, et ils ne s'agitent pas en dessous.

Un savant a dit : « L'homme qui flatte son ego ou les autres ne sentira pas l'odeur de la sincérité ». Un autre a dit : « Le sincère est celui qui n'a pas honte que ses secrets soient dévoilés au moment de sa mort. Dieu ﷻ dit : ***Souhaitez donc la mort, si vous êtes sincères***[402] ». L'explication de ce verset est connue par tous. Il s'agit du défi lancé par le Prophète ﷺ aux Juifs dans lequel il les a invités à souhaiter la mort s'ils étaient sincères, et il a déclaré qu'ils ne la souhaiteront jamais. C'est l'un des miracles du Prophète ﷺ et l'un des signes de sa prophétie, car il ne pouvait connaître leurs véritables sentiments que par une information divine. Et Dieu ﷻ ne leur a jamais fait prononcer le souhait de la mort. Un exégète a dit : « Lorsque les Juifs ont déclaré qu'ils auront une demeure exclusive dans l'Au-delà auprès de Dieu et qu'ils étaient Ses enfants, Ses bien-aimés et les gens les plus dignes de Ses honneurs, Dieu les a démentis en leur disant : Si vous êtes sincères, alors souhaitez la mort afin de rejoindre la demeure du plaisir éternel, car l'amant souhaite rencontrer son bien-aimé ». Ensuite, Dieu a informé qu'ils ne souhaiteront jamais la mort, en raison de ce qu'ils ont accompli et de leurs péchés qui s'interposent entre eux et ce qu'ils déclarent : ***Mais ils ne la souhaitent jamais, à cause des œuvres que leurs mains ont accomplies***[403] ». D'autres exégètes, à l'instar de Muḥammad Ibn Isḥāq, ont dit : « Ce genre de verset contient le défi de l'imploration. Lorsqu'ils se sont obstinés et ont rejeté publiquement la guidance, le Prophète ﷺ les a invités à un arbitrage décisif entre lui et eux, à savoir souhaiter la mort du menteur et de l'imposteur, du moment que le souhait est une demande et une invocation. Il les a donc invités à souhaiter la mort et à la souhaiter pour le menteur et l'imposteur.

En fait, la meilleure explication et la plus décisive est la suivante : « Invoquez la mort et souhaitez-la pour le menteur », c'est le meilleur argument et la meilleure preuve en ce qui concerne la sincérité. En d'autres termes, cela signifie : Vous

402. Coran 2 : 94.
403. Coran 2 : 95.

aussi, souhaitez la mort si vous pensez être dans le vrai et si vous êtes certains que vous ferez partie des habitants du Paradis et que vous recevrez Sa récompense et Ses honneurs. Ils étaient ses opposants les plus farouches, et s'ils avaient compris ce qu'il leur avait dit, ils lui auraient certainement opposé le même argument. Mais encore, de nombreuses personnes parmi eux souhaitaient la mort à cause de leur maladie, de l'épreuve qu'ils traversaient et de leurs difficultés, mais cela n'a rien à voir avec le souhait de la mort pour les menteurs, et cela n'a jamais eu lieu du vivant du Prophète ﷺ, car ils savaient que sa prophétie était véridique. Ils connaissaient sa sincérité et leur opposition n'était motivée que par leur jalousie et leur méchanceté. Ils ne souhaitaient pas la mort, car ils savaient parfaitement qu'ils mentaient. Et Dieu ﷻ sait mieux que quiconque ce qu'Il entend dans Son Livre.

Ibrāhīm al-Khawāṣ a dit : « Le sincère, tu ne le vois que dans l'acte qu'il accomplit ou le bien qu'il fait ». Junayd a dit : « La réalité de la sincérité, c'est que tu es sincère même dans les situations où seul le mensonge te sauvera ». Un maître a dit : « Trois choses ne manquent pas au sincère : la douceur, la bonté et la gravité ». Dans une tradition divine, il est rapporté que Dieu ﷻ a dit : « *Celui qui est sincère envers Moi en secret, Je confirmerai sa sincérité auprès de Mes créatures* ». Sahl Ibn 'Abd Allāh a dit : « La première trahison des véridiques est leur conversation avec leur âme ». Yūsuf Ibn Asbāṭ a dit : « Je préfère passer une nuit dans un état de sincérité envers Dieu que trancher le cou des ennemis avec mon épée pour la Cause de Dieu ». Al-Ḥārith al-Muḥāsibī a dit : « Le sincère est celui à qui il importe peu de perdre toute l'estime qu'il a dans les cœurs des gens en échange de l'intégrité du sien, et c'est celui qui n'aime pas que les gens connaissent ses bonnes actions, fut-ce la plus petite, et qui ne déteste pas que les gens soient au courant de ses mauvaises actions. S'il déteste que l'on connaisse ses défauts, cela signifie qu'il préfère jouir d'un rang supérieur auprès d'eux. Or, cela ne fait pas partie des qualités des véridiques ».

Cette opinion mérite réflexion, car le fait de détester que les gens soient au courant de ses mauvaises actions est semblable au fait de détester les coups, les maladies et les autres causes de douleur. Or cela est inné et naturel et n'exclut pas l'individu de la sincérité, en particulier s'il s'agit d'un individu que les gens écoutent et suivent. En fait, son aversion pour cela est un signe de sa sincérité, car s'il voulait plutôt que les gens connaissent ses défauts, ce serait un double mal : les gens cesseraient de suivre ses bons conseils et de le suivre ; et les ignorants, au contraire, adopteraient ses mauvaises actions. Ainsi, le fait que l'individu déteste que l'on connaisse ses mauvaises actions n'est pas contradictoire avec sa sincérité. Au contraire, cela fait partie des signes de sa sincérité.

Ce qui est contradictoire avec la sincérité, c'est le fait de ne désirer que l'estime et la sympathie des gens. En revanche, si le but de l'individu est d'exécuter les

commandements de Dieu ﷻ, de propager Sa Religion, d'ordonner le bien, d'interdire le mal et d'appeler Dieu, alors cet individu est vraiment sincère. Dieu ﷻ seul connaît les secrets et les intentions des cœurs. Je pense que c'est ce qu'entendait al-Muḥāsibī en disant: «… et qui ne déteste pas que les gens soient au courant de ses mauvaises actions.» Par cela, ils entendent l'indiscrétion (*al-Fuḍūl*) et le fait de s'occuper des choses qui ne nous regardent pas. Que Dieu soit satisfait d'Abū Bakr aṣ-Ṣiddīq qui a dit: «Par Dieu! Je combattrai quiconque fait de distinction entre la prière et l'aumône légale; car celle-ci est le droit de Dieu sur nos biens comme la prière et le jeûne sont le droit de Dieu sur nos corps. Par Dieu! S'ils me refusent un licou qu'ils livraient en impôt à l'Envoyé de Dieu ﷺ, je les combattrai pour ce refus» or, les gens ordinaires et les ignorants considèrent cela comme une mauvaise action.

Un savant a dit: «L'accomplissement d'une obligation temporaire par celui qui n'accomplit pas une obligation permanente est refusée. On lui demanda: Qu'est-ce donc que l'obligation permanente? Il répondit: La sincérité.» D'autres ont dit aussi: «Celui qui recherche Dieu avec sincérité, Il lui donne un miroir où il peut voir clairement la différence entre le vrai et le faux»; «Fais preuve de sincérité dans les situations où tu as peur que cela te nuise, car elle te sera utile. Et renonce au mensonge dans les situations où tu sais qu'il te sera utile, car il te nuira»; «Il est inutile de flatter un marchand honnête.»

Définition de la sincérité

L'auteur des *Manāzil* dit: «La sincérité est le nom de la réalité de la chose elle-même, en termes de survenance et d'existence»[404].

La sincérité est la survenance de la chose, sa complétude, sa force parfaite et l'assemblage de ses parties, comme quand on dit: «une résolution sincère» si elle est forte et complète; ou un «amour sincère», ou «une volonté sincère», ou «une douceur sincère» si elle est forte, complète, constante et quand rien n'y manque. On dit également: «une information sincère» quand l'informateur et sa réalité complète sont présents à l'auditeur. Il y a deux types de complétude et de présence: l'extérieure et la mentale. Quand tu fournis à l'auditeur une information sincère, la réalité de celui ou de la chose dont tu l'informes survient dans sa totalité et sa complétude dans son esprit. Voilà pourquoi les arabes décrivent les lances en disant: «*Leurs pointes sont franches*», quand elles sont solides, aiguisées et pleines.

---

404. Manāzil, op. cit., p. 55.

Les degrés de la sincérité

L'auteur des *Manāzil* dit : « Il existe trois degrés de sincérité : (**1**) le premier, c'est la sincérité du but. C'est par elle que l'on entre dans cette affaire, que l'on s'empresse de chasser toute négligence et paresse, que l'on rattrape ce que l'on a raté et que l'on reconstruit toutes les ruines. Le signe de cet individu sincère, c'est qu'il ne supporte pas les mobiles qui incitent à violer le pacte, n'est pas patient vis-à-vis de l'adversaire et qui ne renonce en aucun cas à l'effort. »[405]

Par « la sincérité du but », il entend la résolution parfaite et la forte volonté, l'envie sincère du cœur d'entreprendre le voyage, et un penchant puissant qui contraint le secret à se tourner dans la bonne direction. Il s'agit d'un désir qui n'est pas mélangé avec l'ostentation et la paresse et qui n'est pas partagé. C'est uniquement avec ce désir que l'on peut entreprendre le voyage vers Dieu ﷻ et que l'on se prépare à Le rencontrer. Et c'est par cette sincérité « que l'on s'empresse de chasser toute négligence et paresse », car elle porte tous les moyens qui font obtenir l'union et qui éliminent tous les obstacles entre le serviteur et son Seigneur.

Elle permet de recoudre toutes les parties du cœur que la distraction et le plaisir ont déchiré ; d'en réparer tout ce que l'inactivité a démoli ; d'y rallumer ce que les caprices de l'âme ont éteint, d'y rassembler ce que la main de la négligence et de la perte ont dispersé ; de récupérer ce que les mains des détrousseurs et des voleurs en ont pillé ; d'y replanter ses terres qui étaient en jachère, d'en extirper les mauvaises herbes et les épines ; d'en vider les déchets produits par les mauvaises humeurs corruptrices qui conduisent à la ruine et à la détérioration ; d'y guérir les plaies provoquées par les expressions ostentatoires ; de le laver de toutes les souillures et de tous les péchés qui se sont accumulés au cours du temps, et dont la noirceur et la crasse, qui sont devenues comme une teinte pour lui, le rempliraient de chagrin s'il les voyait ; de le purifier avec l'eau fraîche qui coule des fontaines de la sincérité, des fontaines purifiées de toutes impuretés avant qu'il ne soit purifié dans le *Jaḥīm* (fournaise) et le *Ḥamīm* (l'eau bouillante) de l'Enfer. Car le cœur éclaboussé par les souillures des plaisirs et de l'ostentation ne peut jamais s'approcher du Miséricordieux.

L'individu intelligent choisit toujours la voie la plus facile et la plus utile. Et c'est à Dieu ﷻ que l'on demande de l'aide. Les paroles de l'auteur : « Le signe de cet individu sincère, c'est qu'il ne supporte pas les mobiles qui incitent à violer le pacte » signifient que le véritable individu sincère est celui dont les forces spirituelles sont toutes attirées par le désir de Dieu, la recherche de Dieu, le voyage vers Dieu et la préparation pour Dieu ﷻ. L'individu qui est dans cet état ne peut en aucune manière tolérer les mobiles qui l'inciteraient à violer son pacte avec Dieu ﷻ.

405. Manāzil, op. cit., p. 56.

L'auteur dit : « … il n'est pas patient vis-à-vis de l'adversaire » : pour les soufis, l'adversaire, ce sont l'inattention et les coupeurs de la route du cœur qui mène à Dieu ﷻ. La chose la plus nuisible pour le sincère est la compagnie de ces choses que leur âme ne supporte jamais, sauf quand cela est indispensable. Dans ce cas, leur compagnie se limite à leur forme et à leur corps, et non à leur cœur et leur esprit. Quand l'inattention domine un tel individu, autant que la sincérité domine le sincère, son esprit se sent étranger par rapport à elle, et son aversion et son désir de fuir augmentent. Plus cette étrangeté augmente, plus le sincère se sent étranger et plus il éprouve de la répulsion pour ces adversaires et désire s'en éloigner. Lorsque cet adversaire parle, le cœur du sincère perçoit aussitôt qu'il s'exprime avec la langue de l'insouciance, de l'ostentation, de l'arrogance et de la quête de la renommée, même si cet homme est en train de glorifier Dieu, de prier, de réciter le Coran, de faire les rites du pèlerinage, etc., le cœur du sincère éprouve de la répulsion pour lui. Même si cet adversaire est silencieux, le cœur du sincère ressent que son silence n'est pas motivé par la concentration ou la présence par rapport à Dieu, ni par l'orientation de son cœur et de son tréfond vers Dieu ﷻ. Dans ce cas aussi, le sincère le fuit. Le cœur du sincère est doté d'une grande sensibilité et ressent l'étrangeté et l'altérité de l'adversaire. Son cœur sent l'odeur du cœur comme on sent les mauvaises odeurs. Quand il perçoit cette odeur, son visage s'assombrit, il fronce les sourcils, et s'il reste avec cette personne, c'est uniquement parce qu'il y est forcé et non par choix, et pour très peu de temps, comme lorsque l'on va acheter quelque chose de nécessaire chez un marchand.

Et il dit : « il ne renonce en aucun cas à l'effort », c'est-à-dire que du moment qu'il est sincère et complètement concentré dans sa quête, il n'épargne aucune force pour atteindre son but. On le voit toujours affairé et tout ce qui le concerne est toujours sérieux.

Puis, l'auteur poursuit : **(2)** « Le deuxième degré de sincérité, c'est quand le sincère ne souhaite vivre que pour la Vérité, il ne constate que des défauts en lui et il ne prête pas attention aux facilités offertes par les permissions »[406].

C'est-à-dire qu'il ne souhaite vivre que pour se rassasier de l'Agrément de son Bien-Aimé, L'adorer et multiplier les causes qui le rapprochent de Lui, et non pour des causes ou des plaisirs mondains. 'Umar Ibn al-Khaṭṭāb ﷺ, a dit : « Si ce n'était pas pour mes chevauchées dans la Voie de Dieu, pour mes longues veillées et pour m'assoir afin d'écouter des gens qui choisissent les plus belles paroles comme on choisit les meilleures dattes, je ne souhaiterais pas vivre ». Ce que 'Umar entendait ici, ce sont le *jihād*, la prière et la science bénéfique. Ce sont les degrés des gens éminents, ceux qui sont très proches de Dieu ﷻ et qui occupent les plus hauts

406. Manāzil, op. cit., p. 56.

rangs. À ses derniers instants, Mu'ādh Ibn Jabal, a dit : « Mon Dieu, Tu sais que je n'aimais pas la vie pour les fleuves qui coulent, les arbres que l'on plante et les femmes que l'on épouse, mais pour la soif de la mi-journée, les longues veillées et les bousculades pour assister aux séances de *Dhikr* avec les savants ».

L'auteur dit : « il ne constate que des défauts en lui », c'est-à-dire que le sincère constate qu'il est constamment défaillant par rapport à la grandeur de Celui qu'il désire. Il méprise son âme, car il connaît ses défauts et reconnaît que ses provisions de bien sont insignifiantes à Ses yeux. Celui qui connaît Dieu et qui connaît son âme ne peut regarder celle-ci qu'avec un œil méprisant.

Il ajoute : « il ne prête pas attention aux facilités offertes par les permissions », à cause de sa parfaite sincérité, de sa forte volonté et de son désir d'avancer qui l'incitent à prendre plus de résolutions et à ne pas se tourner vers les facilités offertes par les permissions. Ceci mérite toutefois une explication plus détaillée. Le sincère œuvre en vue d'obtenir l'agrément de Dieu et de réaliser ce qu'Il aime. Si Dieu préfère davantage les permissions que les résolutions, le sincère se tourne alors vers les premières. C'est l'essence même de sa sincérité. S'il rompt le jeûne pendant son voyage, et s'il fait abrège deux prières et les fait en même temps[407] en cas de nécessité, s'il fait des récitations courtes durant sa prière pour une affaire urgente, et les autres choses permises dont Dieu aime voir Son serviteur profiter, ces facilitations ne compromettent pas sa sincérité.

Il y a une subtilité derrière cela, à savoir qu'il y a une différence entre le fait d'utiliser ces permissions par désir de repos et de facilité, et le fait de les utiliser pour se conformer à la Sunna et plaire à Dieu. Dans ce dernier cas, le choix des permissions n'altère en aucune manière la sincérité, car cela permet de contempler les bienfaits de Dieu envers son serviteur et de L'adorer par Ses Noms : le Bon, le Doux, le Bienveillant et l'Ami. Et dans les *Saḥīḥ* [de Al-Bukhārī et Muslim], il est rapporté : « *Le Messager de Dieu a toujours choisi la chose la plus facile quand il avait le choix entre deux choses, tant que cela ne comportait pas de péché.* »[408] Car cela renfermait la réalité de l'adoration par Ses Noms : l'Ami et le Doux, et conduisait le cœur vers une autre adoration, car le cœur est en mouvement permanent dans l'adoration. Quand le serviteur s'accorde une permission de son Bien-Aimé, il se prépare par elle à accomplir un autre acte adoration. Car il se peut que sa résolution l'empêche d'accomplir un acte d'adoration plus apprécié par Dieu, comme celui qui s'isole de ses compagnons de voyage parce qu'il jeûne, alors que celui qui mange peut se rendre utile envers ses compagnons : il peut nourrir et abreuver les bêtes, s'occuper du chargement et du déchargement, etc. Voilà pourquoi le Prophète a dit de ceux qui rompent le jeûne pendant le voyage : « *Aujourd'hui, ceux qui ont rompu le*

407. C'est-à-dire s'il fait la prière du Ẓuhr avec celle du 'Aṣr, et celle du Maghrib avec celle du 'Ishā'.
408. Al-Bukhārī, 6126 et Muslim, 77.

jeûne ont emporté toute la récompense»[409]. Quant aux permissions déduites des diverses interprétations des écoles juridiques, les soufis n'en font pas cas. Ils considèrent que cela fait partie de l'inactivité qui est incompatible avec la sincérité.

Puis, l'auteur poursuit: «(3) Le troisième degré de sincérité, c'est la sincérité dans la connaissance de la sincérité. Pour les gens de l'élite, la sincérité n'est juste que si elle est en parfait accord avec sa réalité, à savoir que l'Agrément de Dieu concorde avec l'acte du serviteur, ou son état, ou son temps, et avec la certitude et le but du serviteur, dans la mesure où le serviteur est satisfait et agréé. Auquel cas, ses actions sont agréées, ses états sont sincères et ses intentions sont droites. En revanche, si le serviteur s'habille avec des vêtements empruntés, sa meilleure action est un péché, son meilleur état est un mensonge et sa plus pure intention consiste en la retenue[410]»[411].

C'est-à-dire que la sincérité accomplie se produit pour celui qui est sincère dans la connaissance de la sincérité. C'est comme si l'auteur disait: L'état de sincérité n'est atteint qu'après la connaissance de la science de la sincérité. Ensuite, il explique ce qu'est la sincérité en disant: «Pour les gens de l'élite, la sincérité n'est juste que si elle est en parfait accord [avec sa réalité]». En d'autres termes, elle n'est juste que quand l'Agrément de Dieu ﷻ concorde avec l'œuvre du serviteur, son état, son temps, sa certitude et son intention. Telles sont les conditions de la sincérité, ses avantages et ses fruits. Le Shaykh a mentionné ici la finalité conduisant à la vérité qui indique que la vérité disparait par la disparition [de la finalité] et qu'elle subsiste par sa subsistance. Quand le serviteur est sincère envers Dieu ﷻ, Dieu est satisfait de son œuvre, de son état, de sa certitude et de son intention, mais cela ne signifie pas que l'Agrément de Dieu est identique à la sincérité. On reconnaît la sincérité par sa concordance avec l'Agrément de Dieu, mais comment le serviteur peut-il connaître Son Agrément?

C'est pour cette raison que l'individu sincère est absolument tenu de suivre les commandements divins, de se soumettre au Messager de Dieu ﷺ, intérieurement et extérieurement, de le prendre comme modèle, de lui obéir à chacun de ses mouvements et quand il est au repos, en ayant Dieu pour seul et pur objectif. Dieu ﷻ n'est satisfait du serviteur que quand il réalise cela. Tout le reste n'est que nourriture pour l'âme et satisfaction de ses caprices, même si le serviteur pratique toutes sortes d'exercices spirituels, d'efforts et de retraites. Dieu ﷻ refuse d'accepter l'œuvre de Son serviteur, ou d'en être satisfait, tant que cette œuvre n'est pas conforme aux instructions du Messager de Dieu ﷺ et qu'elle n'est pas entièrement vouée à Dieu ﷻ. C'est en cela que le sincère se distingue de la majorité

409. Al-Bukhārī, 2890 et Muslim, 100.
410. littéralement: à rester assis
411. Manāzil, op. cit., pp. 56-57.

des voyageurs spirituels et qu'il se retrouve seul sur la route, car peu de serviteurs la parcourent. En fait, la plupart suivent la voie de leurs goûts, se dépouillent de leur ego pour leur ego et par conformité à leurs maîtres spirituels. L'individu sincère est dans un monde et eux dans un autre.

La parole de l'auteur: «dans la mesure où le serviteur est satisfait et agréé», c'est-à-dire que le serviteur est satisfait que Dieu soit son Seigneur, que l'Islam soit sa religion et que Muḥammad soit son Messager. C'est à ce moment-là que Dieu ﷻ est satisfait de lui en tant que serviteur, que ses œuvres sont accomplies en vue de l'Agrément de Dieu, que ses états sont sincères vis-à-vis de Dieu et que ses intentions sont justes et conformes aux commandements de Dieu ﷻ.

Mais «s'il s'habille avec des vêtements empruntés, sa meilleure action est un péché, son meilleur état est une tromperie et sa plus pure intention consiste en la retenue». Il y a deux explications possibles de ces propos:

Le serviteur s'habille avec les vêtements des sincères, mais sans la pureté de leur cœur et de leur esprit. Pour cet individu, le vêtement de la sincérité est une chose empruntée et non une chose qu'il possède. Il est comme celui qui se vante de ce qu'il n'a pas donné. Il est comme celui qui est drapé dans deux vêtements mensongers. La meilleure action de cet individu est un péché pour lequel il sera puni, comme le seront l'ostentateur qui est tué au combat, ou l'ostentateur qui récite le Coran et qui pratique des actes de dévotion, ou l'ostentateur qui fait l'aumône. Pire, ce seront les premiers à être jetés en Enfer le Jour de la Résurrection, car ils auront couvert le cœur des ostentateurs avec le vêtement des sincères. C'est une explication juste, mais je ne pense pas que ce soit ce que l'auteur entendait.

Je pense que l'auteur entendait autre chose, à savoir: quand le serviteur prend conscience que son existence est un vêtement emprunté qui ne lui appartient pas et n'est pas pour lui, que son existence, ses attributs, sa volonté, sa force et ses œuvres sont un emprunt auprès du seul véritable Agent, que la seule chose qui lui est intrinsèque est le néant, et que son existence et sa vie sont un vêtement qu'il a emprunté, puis quand il considère son vêtement avec l'œil de la vérité, il voit alors que ses meilleures actions dans cette station sont des péchés, que ses meilleurs états sont des mensonges et que ses intentions les plus pures sont l'attente. Il ne s'attribue alors aucune bonne action, aucun bon état et aucune bonne intention. Les seules choses qu'il obtient de son âme, ce sont l'ignorance et l'injustice, car tout ce qui vient d'elle est mensonge, tromperie et paresse; alors que tout ce qui est agréé l'est par Dieu ﷻ, de Lui et pour Lui, et non par l'âme, d'elle ou pour elle. Quand le serviteur voit qu'il a accompli un acte d'obéissance, sa vision de cela est un péché, car il s'attribue cet acte, alors qu'en réalité, c'est Dieu seul qui Se singularise par l'acte. C'est pour cette raison que le serviteur ne peut jamais se débarrasser du péché. S'il parvient à libérer son acte de l'ostentation ou d'une

autre cause corruptrice, un autre défaut vient prendre sa place et il ne peut pas s'en débarrasser, à savoir sa conviction que c'est lui l'agent.

Mais ce qu'il est juste de dire, c'est que cela n'est pas un péché inéluctable pour le serviteur. La perfection pour le serviteur consiste à voir les choses telles qu'elles sont, et qu'il en est le véritable auteur, puisque Dieu ﷻ lui attribue l'acte dans Son Livre et que c'est Lui qui a fait du serviteur un agent. S'il voit qu'il est vraiment l'auteur de ses actes, que c'est par Dieu qu'il les accomplit, à partir de Dieu et non de lui-même, il n'y a alors aucun péché ni mensonge dans cette vision, par la grâce de Dieu. En fait, il a une vision complète de la cause, de l'effet, de la Loi, du Décret, de la création et de l'ordre. Mais quand il voit son âme désobéir, ou commettre une faute ou un péché, il est rebelle dans cette vision, car il considère que le véritable agent est un autre que lui. Or, ceci est complètement contradictoire avec la servitude. Cela fait partie de la contemplation de la réalité cosmique [des soufis] et ils croient trouver ici la finalité des voyageurs.

Si on dit : « Le Shaykh ne s'est pas exprimé ici dans le langage des justes mais dans celui des rapprochés. Il n'y a pas de doute sur le fait que « les bonnes actions des justes sont les mauvaises actions des rapprochés ». Nous n'entendons pas ici comme vous l'affirmez la vision d'un péché en tant que bonne action, mais que ce qui semble être une bonne action au juste est une faute pour le rapproché. La culpabilité du juste relève de la science religieuse et celle du rapproché relève de la connaissance qui est une réalité plus subtile que la science. »

Nous répondons : Ceci est extrêmement faux, car la connaissance correcte est parfaitement conforme à la Loi et au Décret, alors que la connaissance qui est en contradiction avec Loi et le Décret ne peut être que corrompue. La réalité sur cette question est l'attribution des actes à ceux qui les accomplissent, car ils en sont les auteurs directs. C'est d'ailleurs la raison même du commandement et de l'interdiction, de la récompense et du châtiment. Dénigrer cela implique l'abolition de la Loi et de la rétribution. La Loi dicte nos actions et la rétribution en est la conséquence. Considérer nos actions selon cette perspective fait partie de la foi en la Loi et en la rétribution ; et les attribuer au Seigneur, du point de vue du Décret, de la Prédestination et de la création des causes qui sont à l'origine de notre volonté et de notre force, ne nous contraint pas à les commettre. Dieu ﷻ les a créées, tout comme Il nous a dotés de volonté et de force qui font également partie des causes de l'action.

Par cette contemplation, on réalise l'état d'adoration de « ***c'est à Toi que nous demandons de l'aide*** » et par la première, on réalise l'état d'adoration de « ***c'est Toi que nous adorons*** », et ces deux contemplations permettent de réaliser : « ***Que celui qui le veut prenne donc un chemin vers son***

Seigneur ; mais vous ne le voudrez que si Dieu le veut »[412] et « ***Pour celui d'entre vous qui veut suivre la voie droite. Mais vous ne le voudrez que si Dieu le veut, Lui, le Seigneur des mondes.*** »[413] Ce qui a été apporté par la science ne contredit pas ce qui été apporté par la connaissance. Au contraire, la connaissance est l'esprit de la science, son cœur, sa perfection et sa réalité ; j'entends la science qui fait atteindre le but. Le langage des justes ne s'oppose pas au langage des rapprochés, mais à celui des pervers. Certes, le langage des rapprochés est supérieur et plus élevé en raison de leurs actions et de leurs états. Le rapport entre le langage des rapprochés et celui des justes est semblable au rapport entre la station de la confiance en Dieu ﷻ et la station de la satisfaction, et au rapport entre la station de la satisfaction et celles de la louange et de la gratitude.

Si on dit : « Vous parlez le langage de la science. Si vous parliez le langage des états spirituels, vous verriez la justesse de nos propos. L'homme d'état spirituel est un homme de présence, et l'homme de science est un homme d'absence. Or, celui qui est présent voit ce que l'absent ne voit pas. Ce dont nous parlons est une réalité d'état et de cognition, une descente de l'état vers la science ».

Nous répondons : L'état est l'effet d'une lumière de l'Unité et de la Singularité qui voile le serviteur par rapport à son âme et qui lui fait apparaître l'Objet qu'il contemple. Il ne fait pas de doute que dans cet état, on puisse croire que le témoin soit l'Objet du témoignage. C'est d'ailleurs ce qui a fait dire à Abū Yazīd al-Bisṭāmī : « Gloire à moi ! Gloire à moi ! » et « Il n'y a rien d'autre que Dieu sous mon manteau. » Il est évident que cette croyance est fausse, et que sa cause est une lumière de l'Unité. Le serviteur qui est dans cet état est excusable tant qu'il est voilé à son âme par sa pensée ; et lorsqu'il reprend ses esprits et recouvre ses sens, cet état s'estompe et disparaît, et il se rend compte que c'était un mensonge de croire que le témoin est l'Objet du témoignage. Si vous niez cela, il est inutile de parler avec vous, mais si vous le reconnaissez, alors le but est atteint.

Voilà donc ce que l'on entend quand on dit que l'état le plus sincère du sincère est un mensonge. Si l'on sait cela à propos de l'état, on sait la même chose à propos de la meilleure action, à savoir que c'est un péché. C'est en raison de sa sincérité dans la quête, ses efforts dans l'action et sa pleine concentration que ce serviteur devient aveugle à la réalité cosmique, il croit alors qu'un autre est son moteur, qu'il n'est qu'un instrument et qu'un véhicule de la Volonté divine, que son âme est trop démunie et impuissante pour accomplir une action, d'elle-même ou par d'elle-même, ou pour avoir une volonté ou un mouvement. Lorsqu'il revient à la réalité, il contemple la grâce que Dieu ﷻ lui fait, que c'est Lui qui le met en

412. Coran 76 : 29-30.
413. Coran 81 : 28-29.

mouvement, que c'est Son Vouloir qui détermine son action, et en conclut alors que ses meilleures actions sont des péchés, de ce point de vue.

L'auteur dit que : « la plus pure intention du sincère consiste en la retenue », parce que celui qui marche vers la vérité se retient lorsqu'il contemple Ce qu'il recherche, car Ce qui est désiré est plus proche de la langue que la parole et Il est plus proche du cœur que le désir. Aller vers Lui est l'essence même de la retenue, car le voyage est indiqué pour celui qui est loin de ce qu'il désire. Quant à Celui qui est plus proche du voyageur que l'essence de ce dernier, lorsque le voyageur réalise cette vérité, il prend conscience que son véritable voyage consiste à se retenir par rapport à son but. L'adoration augmente considérablement cette signification et les changements de signification dépendent alors de l'état et du goût du voyageur spirituel.

Quiconque croit en une chose, la recherche avec sincérité et fait tout ce qu'il peut l'atteindre, a nécessairement un état que les autres n'ont pas, à la mesure de sa sincérité, de son aspiration et de son intention dans cette quête. Ce genre d'état se produit pour les justes comme pour les pervers, et même pour les amis de Dieu ﷻ et Ses ennemis. L'homme peut être témoin de son objet de contemplation et avoir un état dans sa quête, sans pour autant que cela soit vrai ou faux. Quiconque croit en une chose, qui polit son cœur en pratiquant toutes sortes d'exercices pour elle et qui est convaincu par elle, la forme de cet objet de croyance se manifeste alors dans son monde. S'il est vraiment sincère dans sa quête et dans son amour en ce en quoi il croit, et s'il pense qu'il s'agit d'un dévoilement véridique, alors cela produira nécessairement un état et un effet conséquent. La transformation d'un état est une modification qui survient chez une personne dépourvue de science. C'est à cause de ce manque de science que la plupart des voyageurs spirituels ont subi l'intrusion du mensonge et que leur marche s'est inversée. Ils ont alors pesé la science sur la balance de l'état, et ont établi que celui-ci était le meilleur juge.

Mais la marche des amis de Dieu ﷻ, de Ses serviteurs justes et de ceux qui sont proches de Lui est différente de celle-ci : ils pèsent l'état sur la balance de la science, soumettent l'état au jugement de la science et s'en remettent à son verdict. Soit l'état est conforme à la science, soit il est corrompu. Plus l'état est étranger par rapport à ceux des sincères et plus il est éloigné de la science. La science est le juge et l'état est le justiciable ; la science est le berger et les états sont le troupeau. Celui qui ne base pas sa marche sur ces principes suivra une voie corrompue et son but sera dépouillé de science et de religion, comme ce fut le cas pour certains soufis. Et c'est à Dieu que l'on demande de l'aide.

Nous ne nions pas ce que vous dites à propos de l'absorption du témoin dans l'Objet de son témoignage et de son absence par rapport à sa personne, de son

absorption dans Celui qu'il mentionne par rapport à sa mention, dans l'Objet de sa connaissance par rapport à sa connaissance et dans son Bien-Aimé par rapport à son amour, mais ce que nous contestons, c'est que celui qui éprouve tout cela soit plus parfait que celui qui est conscient, qui distingue et qui voit les choses telles qu'elles sont. Ce dernier n'a pas besoin de considérer que son état est un mensonge, car ce qui est arrivé à celui qui a éprouvé l'ivresse et l'effacement provoqué par le mensonge ne lui est pas arrivé, et c'est pourquoi il est plus parfait sur le plan de la vérité et de la Religion.

Quant à celui qui ne perçoit pas la réalité cosmique à cause de la contemplation de son acte, si son état est accompagné par le pacte de l'Unicité et par la croyance que l'origine de chaque chose est uniquement la Volonté de Dieu ﷻ, que ce qu'Il veut a lieu et que ce qu'Il ne veut pas n'a pas lieu, et que tout ce qui se meut en lui, intérieurement et extérieurement, n'est mis en mouvement que par Dieu ﷻ, alors sa non-perception de cette contemplation en raison de son immersion dans sa quête, sa recherche et son action, ne lui procure aucun mal, dans la mesure où le Jugement de Dieu a cours en lui dans cet état. Et le fait qu'il ait cela à l'esprit au moment où sa volonté, son action et son désir sont réunis ne constitue pas un péché, ni pour l'élite, ni pour les gens du commun, ni par rapport à son rang. Le péché repose sur la transgression d'un commandement, or ce n'est pas le cas ici. De même qu'il n'est pas exigé de lui une absence par rapport à la contemplation de la vérité et une annihilation par rapport à la contemplation de l'action et de son accomplissement, et de croire que cela soit la Volonté de Dieu ﷻ, [et que cela se produise] par Sa Puissance et Sa Force.

Quand vous dites que la contemplation de la proximité impose la retenue de l'intention, c'est une déclaration qui cache quelque chose et qui soulève des interrogations. À ce propos, un vaniteux et égaré a dit :

Pourquoi tes yeux ne cessent pas de pleurer / Et ton ombre ne cesse pas de s'agiter ?

Tu sauras bientôt que ton voyage n'a lieu / Que vers toi lorsque tu auras atteint la demeure.

C'est comme s'il entendait que Dieu est l'existence même de son cœur et de sa langue et que Son existence est plus proche de lui que Sa Volonté et Sa Subtilité. Voilà ce qui est caché dans ces paroles. Or Dieu ﷻ est infiniment au-dessus des mensonges et des calomnies de ce genre. Dieu ﷻ est au-dessus de Ses cieux, sur Son Trône et distinct de Ses créatures. Quant à ce que vous avez dit à propos de la Proximité, si vous entendez la Proximité divine, de manière générale, de la parole, de la langue et du désir du cœur, si cela était vrai, alors ce serait une proximité relative à la Puissance, à la Science et à l'Englobement et non une proximité relative à l'Essence et à l'Existence, car Dieu, exalté soit-Il, ne Se mélange pas avec Ses créatures et ne S'unit pas à elles. De plus cette signification n'a jamais été

formulée par Dieu ﷻ ou Son Messager ﷺ, ni par les pieux prédécesseurs. ; et la Proximité n'est mentionnée dans le Coran et dans la Sunna que dans le sens que nous avons mentionné.

Si vous entendez la Proximité propre à la langue et au cœur, il s'agit alors de la proximité de l'amour, de l'intimité et de la satisfaction, comme la proximité du serviteur par rapport à son Seigneur quand il est prosterné. Il s'agit d'un autre type de proximité, qui est incomparable et qui n'a pas son pareil. L'esprit et le cœur se rapprochent de Dieu ﷻ quand Il est sur Son Trône, alors qu'ils sont dans le corps. Nous avons déjà parlé de cela et cette proximité n'est pas incompatible avec l'intention et le désir ; au contraire, elle est requise dans l'intention, car celle-ci ne peut pas exister sans elle. Plus l'intention et le désir sont complets et plus la proximité est forte.

Si on dit : « Que faites-vous donc de la Parole divine : ***Nous avons créé l'homme et Nous savons ce que son âme lui chuchote. Nous sommes plus proches de lui que sa veine jugulaire***[414] ? ».

On répond : Les gens comprennent ce verset de deux manières différentes. Certains disent qu'Il est proche par Sa Science, et c'est pour cette raison qu'Il dit qu'Il sait ce que son âme lui chuchote. La veine jugulaire est la veine du cou. C'est une veine située entre le pharynx et les deux veines du cou, et si on la coupe, la personne meurt. Les parties du cœur sont cachées par ces veines et vice-versa, et Dieu ﷻ connaît les secrets du serviteur et ce qui est caché dans sa conscience. Aucune chose ne peut L'empêcher de voir.

D'autres disent qu'Il est proche de Son serviteur par Ses Anges qui arrivent jusqu'à son cœur. Il est donc plus proche de lui que cette veine. C'était l'avis de notre maître [Ibn Taymiyya]. Je l'ai entendu dire : « Ce verset est semblable à Sa Parole : «***Nous te relatons le plus beau des récits***»[415] et «***Lorsque Nous le récitons, suis-en la lecture***»[416]. C'est Gabriel (Jibrîl) عليه السلام, qui lui relatait ces récits sur l'Ordre de Dieu ﷻ, et c'est pourquoi Il S'est attribué l'acte d'instruire, car c'était sur Son Ordre ; et c'est également Gabriel عليه السلام, qui lui a récité le Coran. En effet, dans le *Ṣaḥīḥ* d'Al-Bukhārī, il est rapporté qu'Ibn 'Abbās a interprété ce verset en disant que cela signifie : Lorsque Notre Messager te le récitera, écoute-le réciter jusqu'à ce qu'il finisse ».

En fait, le début du verset «***Nous avons créé l'homme et Nous savons ce que son âme lui chuchote. Nous sommes plus proches de lui que sa veine jugulaire***» n'indique pas ce que vous entendez, car Sa création de l'homme

414. Coran 50 : 16.
415. Coran 12 : 3.
416. Coran 75 : 18.

a lieu par des causes et par la création des Anges. Dans le *Ṣaḥīḥ* de Muslim, il est rapporté d'après Ḥudhayfa Ibn Usayd : « *L'Ange qui le crée demande : Seigneur, est-ce un mâle ou une femelle ? Bien formé ou mal formé ? Ton Seigneur décrète alors ce qu'Il veut et l'Ange écrit* »[417]. *Dieu* ﷻ *est l'Unique Créateur, mais cela n'exclut pas l'utilisation des Anges avec Sa Permission, Sa Volonté et Son Pouvoir dans l'acte de création. C'est par l*eurs actions et leur création que Dieu ﷻ le crée, et il n'y a donc pas en réalité un autre créateur que Lui. En fait, de nombreuses personnes se sont égarées et se sont trompées sur cette question. Elles ont confondu la *ma'iyya* (la Compagnie de Dieu), la Puissance et l'Englobement avec la Proximité ; les effets de la proximité de Son amour, de Sa satisfaction, de Son accord, de la puissance de Son souvenir et de Sa vigilance avec la Proximité de Son Essence ; ce qui est dans leur esprit avec ce qui est à l'extérieur ; la disparition de la contemplation de la forme et son effacement dans le cœur avec son anéantissement et son annihilation ; et les effets des Attributs avec leur réalité et les lumières de la connaissance avec les lumières de l'Essence. Ses compagnons, du fait que l'état et le goût font office de juge pour eux, ne prêtent pas attention au langage de la science et ne l'écoutent pas. Ce que nous avons dit est suffisant. Et c'est à Dieu que l'on demande de l'aide.

417. Muslim, III, Qadar, 3.

Chapitre 36
La Station de l'altruisme (*al-Ithār*)

Parmi les stations de «***c'est Toi que nous adorons et c'est à Toi que nous demandons de l'aide***», il y a la station de l'altruisme.

Le Très-Haut dit: «***Quant à ceux qui s'étaient établis avant eux dans cette cité et dans la foi, ils aiment ceux qui ont émigré vers eux et ne trouvent dans leurs cœurs nul motif d'envie pour ce qui a été donné à ces émigrés. Ils les préfèrent à eux-mêmes, même si l'indigence les a frappés. Quiconque prend garde à sa propre avidité... ceux-là sont ceux qui prospèrent !***»[418].

L'altruisme est le contraire de l'avarice. L'altruiste renonce à ce dont il a besoin en faveur d'autrui et l'avare tient solidement à la chose qui ne lui appartient pas, et quand il en prend possession, il est avare (*shaḥīḥ*) par rapport à elle et n'est pas disposé à la partager avec les autres. La parcimonie (*al-Bukhl*) est le fruit de l'avarice (*ash-Shuḥḥ*), et l'avarice commande la parcimonie. Le Prophète ﷺ a dit: «*Méfiez-vous de l'avarice, car celle-ci a mené à leur perte ceux qui étaient avant vous, elle les a poussés à la parcimonie et cela les a poussés à rompre avec leurs proches et ils l'ont fait*»[419]. Le parcimonieux est celui qui répond à l'appel de l'avarice et l'altruiste est celui qui répond à l'appel de la générosité (*al-Jūd*). La générosité qui consiste à ne pas convoiter les biens d'autrui est la grande générosité, et elle est meilleure que les dépenses faites pour autrui. En ce sens, 'Abd Allāh Ibn al-Mubārak a dit: «La générosité d'âme par rapport aux biens d'autrui est meilleure que la générosité d'âme qui consiste à dépenser pour autrui».

Cette demeure est celle de la libéralité, de la générosité et de la bonté. Elle a été appelée la station de l'altruisme, car c'est le plus haut niveau.

Les trois degrés de générosité: *as-Sakhā', al-Jūd et al-Ithār*

Le *Sakhā'*, c'est quand la dépense ne diminue par l'état de l'individu et n'est pas pénible pour lui. *Al-Jūd*, c'est quand ses dépenses dépassent ou sont égales à ce qu'il garde pour lui. *Al-Ithār*, c'est quand on préfère donner une chose plutôt que la garder, même quand on en a besoin. Le contraire de l'*Ithār* est l'*Uthra* (l'égoïsme),

418. Coran 59: 9.
419. Aḥmad, II, 191 et Muslim, IV, 56.

c'est-à-dire préférer garder une chose plutôt que de la donner à son frère qui en a plus besoin. À propos de l'égoïsme, le Prophète ﷺ a dit à ses alliés de Médine : «*Après-moi, vous serez victimes de l'égoïsme, soyez donc patients jusqu'à ce que vous veniez à ma rencontre auprès du Bassin*».

Or, ses alliés de Médine étaient ceux qui étaient qualifiés d'altruistes dans la Parole divine : «***ils les préfèrent à eux-mêmes, même si l'indigence les a frappés***». Dieu ﷻ les a qualifiés par le plus haut degré de générosité, et c'était une qualité bien connue des alliés de Médine. Qays Ibn Sa'd Ibn 'Ubāda, que Dieu soit satisfait de lui et de son père, était l'un des hommes les plus connus pour sa générosité. On rapporte qu'un jour, alors qu'il était malade et que ses frères tardaient à lui rendre visite, il s'informa sur leur retard et on lui dit : «Ils ont trop honte de se présenter devant toi parce qu'ils ont des dettes envers toi.» Il dit : «Que Dieu avilisse les biens qui empêchent les frères de faire des visites.» Puis il fit appeler un crieur et lui dit d'aller en ville et de crier : «Que celui qui a une dette envers Qays sache que sa dette a été effacée.» Le soir même, le seuil de sa porte fut cassé à cause des nombreux visiteurs qui se bousculaient pour le voir.

On lui demanda un jour : «As-tu déjà rencontré quelqu'un de plus généreux que toi ? Il répondit : Oui. Un jour, nous avons fait une halte dans le désert près d'une tente occupée par une femme. Lorsque son époux rentra, elle lui dit : Deux invités sont arrivés. Il égorgea aussitôt une chamelle et nous dit : Elle est à vous. Le lendemain, il en égorgea une deuxième et nous l'offrit, mais nous lui dimes : Nous n'avons mangé que peu de viande hier, et il en reste beaucoup. Il dit : Je n'offre jamais à mes invités les restes de la veille. Nous sommes restés chez lui deux ou trois jours. Il pleuvait et il continuait de faire ce qu'il avait dit. Le jour du départ, nous donnâmes cent dinars à son épouse en lui disant de nous excuser auprès de son mari, puis nous nous en allâmes. Plus tard, alors que nous marchions, nous entendîmes une voix d'homme derrière nous qui criait : Ô misérables ! Comment avez-vous osé payer mon hospitalité ? Puis il nous rattrapa et nous dit d'un ton menaçant : À vous de choisir : soit vous reprenez votre argent soit je vous tue avec ma lance ! Nous reprîmes l'argent et poursuivîmes notre voyage.»

Réfléchissez donc sur le secret de la prédestination, et comment le Sage et Bien-Informé a décrété que les alliés de Médine préfèrent les autres à eux-mêmes, afin de les rétribuer pour leur altruisme en ce bas-monde et pour leur accorder les plus hauts degrés dans le jardin d'Eden. C'est à ce moment-là que la supériorité de leur altruisme et son degré apparaîtront ; et ceux qui auront préféré leur personne à eux en ce bas-monde les envieront énormément : «***Telle est la grâce de Dieu ! Il la donne à qui Il veut. Dieu est le Maître de la grâce infinie !***»[420]. Si tu

420. Coran 57 : 21.

constates que les gens préfèrent leur personne à toi, bien que tu fasses partie des altruistes, sache que c'est pour ton bien. Et Dieu est Plus Savant.

Les dix degrés de *Jūd*

Le premier degré et le plus haut, c'est la générosité d'âme. Le poète a dit : « *Il fait don de son âme quand l'avare s'épargne / Certes, le don de l'âme est le sommet de la générosité* ».

Le deuxième degré, c'est la générosité par rapport au pouvoir. C'est quand le généreux renonce au pouvoir en faveur d'un autre et se met au service de ce dernier.

Le troisième degré, c'est la générosité par rapport au repos, au confort et au délassement. Le généreux préfère alors la fatigue et la pénibilité dans l'intérêt d'un autre. C'est par exemple le cas de celui qui renonce au sommeil et à ses plaisirs pour converser de nuit avec son Seigneur. Le poète a dit : « *Il est tellement généreux que si on lui disait : / Fais-nous don de ton sommeil, il ne fermerait plus ses yeux.* »

Les gens occupent des degrés différents par rapport à la générosité ; et la Sagesse de Dieu ﷻ et Son Décret exécutoire ont décidé que le parcimonieux n'en tirera jamais profit. La générosité exige que tu dépenses pour celui qui te le demande, ou plutôt avant qu'il ne le fasse. La générosité par rapport à la science consiste à donner une réponse exhaustive à celui qui te pose une question et non une réponse courte pour te débarrasser de lui, comme ceux qui répondent par un oui ou par un non aux questions. J'ai constaté cette générosité chez le Shaykh al-Islam Ibn Taymiyya, que Dieu sanctifie son esprit. Quand on l'interrogeait sur une affaire juridique, il répondait en citant les avis et les divergences des quatre Imams[421], et l'opinion prévalente. Et il citait également les détails secondaires qui pouvaient être plus utiles pour celui qui l'interrogeait que sa question. Et souvent, ce dernier était plus heureux d'avoir reçu une réponse sur ces derniers que sur sa question. Voilà comment il proposait ses *Fatwas* aux gens. La générosité par rapport à la science consiste aussi à ne pas se limiter à la question de la personne, mais à mentionner des cas similaires, ses corrélations et ses origines, en sorte que la réponse suffise amplement à la personne et élimine ses doutes. Quand les Compagnons ﷺ, interrogèrent le Prophète ﷺ à propos des ablutions faites avec de l'eau de mer, il répondit : « *Son eau est pure et ses produits, même morts, sont licites* »[422]. Il a répondu à leur question et a été généreux envers eux en leur fournissant une autre information, car il savait qu'ils auraient également besoin de connaître le statut des produits de la mer.

---

421. Abū Ḥanīfa, Mālik, Aḥmad et ash-Shāfi'ī.
422. At-Tirmidhī, I, 69, Aḥmad, II, 237, An-Nasā'ī, I, 21.

Quand ils l'interrogeaient sur les statuts des choses, il attirait leur attention sur leurs causes et leurs sagesses. En effet, quand ils l'interrogèrent sur l'échange de dattes fraîches contre des dattes sèches, il leur dit : «*Est-ce que le poids des dattes diminue quand elles sèchent?*» Ils répondirent que oui, et il dit : «*Alors, l'échange d'une quantité de dattes fraîches contre la même quantité de dattes sèches n'est pas valable.*»[423]. Or, il savait parfaitement que le poids des dattes fraîches diminuait quand elles séchaient, mais il voulait attirer leur attention sur la cause du jugement. On retrouve cette méthode dans plusieurs de ses réponses, comme quand il a dit : «*Si vous achetez des fruits de votre frère et que ces fruits se gâtent ensuite, il ne vous est pas permis de lui réclamer son argent. Comment pourriez réclamer les biens de votre frère? De quel droit?*» Il a ainsi déclaré la cause qui interdit de réclamer de l'argent, à savoir l'interdiction divine d'imputer au vendeur ce dont il n'est pas responsable.

Les adversaires du Shaykh al-Islam Ibn Taymiyya, que Dieu sanctifie son esprit, se moquaient de lui en disant : «Quand vous lui demandez de vous indiquer la route de l'Egypte, il vous dit comment y aller et vous indique aussi la route pour aller à La Mecque, à Médine, au Khorasan, en Irak et en Inde. Mais est-ce que celui qui l'interroge a besoin de connaître toutes ces routes?» Par ma vie! Il n'y a aucun mal à cela; au contraire, le mal est dans l'ignorance et l'orgueil. Comme l'a dit le poète : *On l'a qualifié d'acide alors que c'est du vinaigre / Ils sont ignorants comme celui qui n'atteint pas la grappe de raisin.*

Le cinquième degré est la générosité qui consiste à mettre son prestige au service d'autrui, comme quand on intercède pour quelqu'un ou que l'on l'accompagne chez le sultan ou un gouvernant. C'est faire l'aumône de son prestige en faveur d'un serviteur, comme on fait l'aumône de sa science en instruisant ses frères.

Le sixième degré est la générosité qui consiste à apporter une aide physique. Le Prophète ﷺ a dit dans ce sens : «*Chaque jour où le soleil se lève, la personne doit s'acquitter d'une aumône pour chacune de ses articulations. Réconcilier deux personnes est une aumône. Aider un homme à enfourcher sa monture ou l'aider à charger ses affaires est une aumône. Prononcer une bonne parole est une aumône. Marcher, et chaque pas accompli, en direction de la mosquée afin d'y effectuer la prière est une aumône. Et ôter un obstacle du chemin est une aumône.*»[424]

Le septième degré est la générosité qui consiste à faire don de son honneur, comme la générosité d'Abū Ḍamḍam ﵁, qui disait quand il ouvrait les yeux le matin : «Mon Dieu, je n'ai pas d'argent à donner aux gens; mais je leur fais don de mon honneur. Que celui qui m'insulte ou me calomnie soit pardonné». Le Prophète ﷺ a dit à son sujet : «*Lequel parmi vous est capable de renoncer à ce à quoi Abū*

---

423. At-Tirmidhī, III, 1225.
424. Al-Bukhārī, 2989 et Muslim, 56.

Ḍamḍam à renoncé ?»[425]. Cette générosité procède de l'intégrité de la poitrine, de l'apaisement du cœur et de la délivrance de toute inimitié.

Le huitième degré est la générosité qui consiste à être patient, endurant et résiliant. C'est un degré éminent et plus bénéfique que la générosité matérielle. C'est également un signe de grandeur, de puissance, de maîtrise et de noblesse dont seuls les gens les plus éminents sont dotés. Celui qui éprouve des difficultés à être généreux avec son argent doit adopter ce type de générosité. Il en cueillera alors les fruits louables dans ce monde avant l'Au-delà. C'est la « générosité chevaleresque » (*Jūd al-Futuwwa*) à propos de laquelle Dieu ﷻ dit : « ***Quant à celui qui renoncera généreusement à exercer son droit, il obtiendra l'expiation de ses fautes*** »[426] et ***« la sanction pour un tort subi est un tort identique ; mais pour celui qui pardonne et se réconcilie, sa récompense est auprès de Dieu, car Dieu n'aime pas les injustes.*** »[427] Dieu ﷻ mentionne dans ce verset trois stations : la station de la justice qu'il ordonne, la station de la grâce qu'Il encourage et la station de l'injustice qu'Il interdit.

Le neuvième degré est la générosité qui consiste à avoir un bon caractère et à être gai et jovial. Ce degré est supérieur à la générosité par la patience, l'endurance et le pardon. C'est par elle que l'individu atteint le degré de celui qui jeûne et prie la nuit régulièrement. Ce sera le poids le plus lourd dans la balance demain. En effet, le Prophète ﷺ a dit : «*Ne sous-estime aucune manifestation de bien, même ton sourire quand tu rencontres ton frère*»[428]. Cette générosité contient de nombreux avantages et motifs de joie qui dépassent le comportement et l'endurance de l'individu.

Le dixième degré est la générosité qui consiste à renoncer aux biens d'autrui, à ne pas s'y intéresser et à ne pas les convoiter avec son cœur et sa langue. C'est celle à propos de laquelle ʿAbd Allāh Ibn al-Mubārak a dit : « La générosité d'âme par rapport aux biens d'autrui est meilleure que la générosité d'âme qui consiste à dépenser pour autrui. » La langue de la prédestination dit au pauvre généreux : « Si tu n'as rien à donner aux gens, alors sois généreux envers eux en renonçant à leur argent et à ce qu'ils possèdent. Tu seras meilleur qu'eux, tu les dépasseras en matière de générosité et ta quiétude te différenciera d'eux. »

Chaque degré de générosité procure des choses en plus et un effet particulier sur le cœur et l'état. Dieu ﷻ a garanti des profits au généreux et des pertes à l'avare, et c'est à Dieu que l'on demande de l'aide.

---

425. Ibn Ḥajar, Al-Iṣaba, IV, 112.
426. Coran 5 : 45.
427. Coran 42 : 40.
428. Muslim, IV, 144 et Aḥmad, III, 483.

Définition de l'altruisme

L'auteur des *Manāzil* dit : « L'altruisme (*Ithār*) est l'acte d'allouer quelque chose à quelqu'un et un choix ; et l'égoïsme (*Uthra*) est « bon » quand il est volontaire, et valable quand il est contraint »[429].

Le Shaykh fait ici la distinction entre l'altruisme et l'égoïsme : il déclare que l'égoïsme est divisé en volontaire et contraint. L'altruisme est la dépense pour autrui et l'allocation en faveur de celui que tu préfères à toi-même, et cela ne peut être qu'un choix. Quant à l'égoïsme, c'est la préférence de la chose par le propriétaire par rapport à toi. Ce genre d'égoïsme est blâmable, sauf si la personne y est contrainte. Quand la personne peut contester et prendre la chose, mais ne le fait pas et y renonce volontairement, c'est une bonne chose, et s'il n'en a pas le pouvoir, il s'agit alors d'un égoïsme forcé. Ce qu'il entend par « bon », c'est l'existence, c'est-à-dire que la chose existe par contrainte, mais il est bon qu'elle soit volontaire vis-à-vis de celui que l'on préfère. La réalité de l'altruisme est la dépense et le don alors que l'égoïsme est l'échange de la personne contre la chose, soit volontairement, soit sous la contrainte. C'est comme quand on préfère renoncer à ce que la personne préfère et que l'on ne le lui conteste pas. 'Ubāda Ibn as-Ṣâmit ﷺ, a dit : « Nous prêtâmes serment au Messager de Dieu d'écouter et d'obéir, dans l'aisance comme dans la difficulté, que nous aimions ou que nous y soyons contraints, même si l'on s'accapare des biens à notre détriment, de ne pas contester l'autorité à ceux qui la détiennent sauf à la vue d'une mécréance manifeste dont Dieu nous a fourni la preuve, de dire la vérité où que nous soyons et de ne craindre le blâme de personne en ce qui concerne la Religion de Dieu ». Ils firent donc serment d'écouter les détenteurs de l'autorité et de leur obéir, après lui, dans l'aisance comme dans la difficulté, qu'ils aimèrent ou y furent contraints. La *Uthra* ici signifie ne pas contester les Imams après lui.

Les degrés de l'altruisme

L'auteur des *Manāzil* poursuit : « Il existe trois degrés d'altruisme (*Ithār*). **(1)** Le premier consiste à préférer les créatures à toi-même par rapport aux choses qui ne corrompent pas la Religion, qui ne sont pas un obstacle sur ton chemin et qui ne gâchent pas ton temps »[430].

C'est-à-dire que tu fais passer leurs intérêts avant les tiens. C'est comme quand tu leur donnes à manger alors que tu as faim, tu les habilles alors que tu es dénudé et tu leur donnes à boire alors que tu as soif, dans la mesure où cela ne porte pas préjudice à ta vie (car cela est interdit dans la religion) ou quand tu préfères leur

429. Manāzil, op. cit., p. 57.
430. Ibid.

allouer tes biens sans y être contraint, et que tu préfères tendre la main aux gens ou mendier dans les marchés, ou encore les préférer par rapport aux choses qui sont interdites dans la Religion. Cela est de la stupidité et de l'incompétence, et l'homme qui agit ainsi est blâmé par Dieu ﷻ et par les gens.

Quand il dit : « des choses qui ne sont pas un obstacle sur ton chemin », il entend le chemin qui mène à Dieu ﷻ. C'est comme quand tu préfères la compagnie d'une personne à ta récitation du Coran, à ton orientation et à ta concentration sur Dieu ﷻ. Dans ce cas, tu préfères cette personne à Dieu, et tu préfères ce qui ne mérite pas de préférence à ta part auprès de Dieu ﷻ. Tu serais alors comme le voyageur qui rencontre une personne, qui s'arrête pour discuter avec elle et qui s'attarde, alors que ses compagnons poursuivent leur voyage. C'est le cas de la plupart des créatures par rapport à l'individu sincère qui voyage vers Dieu ﷻ. La grande majorité préfère autre chose à Dieu et une très faible minorité préfère Dieu à autre chose.

Préférer autrui par une chose qui corrompt sa Religion est également mauvais. C'est comme lui offrir une chose qui l'occupera, détournera ses pensées et affaiblira son aspiration spirituelle et son désir de Dieu ﷻ. Cela aussi est un altruisme blâmable. C'est aussi le cas de l'altruisme qui consiste à détourner le cœur et la pensée de ce qui est important et profitable, comme la science utile, le souvenir de Dieu ﷻ et les autres choses bénéfiques que tout le monde connaît. Mais c'est malheureusement l'état le plus commun et dominant chez la plupart des hommes. Tu ne dois pas faire preuve d'altruisme par rapport à chaque moyen que tu utilises pour améliorer ton cœur, ton temps et ton état avec Dieu. Si tu préfères l'offrir à autrui, cela signifie que tu préfères Satan à Dieu et que tu ne le sais pas. Réfléchis aux états de la plupart des hommes qui préfèrent ceux qui ne leur procurent que du tort et aucun profit par rapport à Dieu ﷻ. Il n'y a pas pire sottise et ignorance !

Les juristes ont discuté de l'altruisme en matière de proximité et ont déclaré que cela est blâmable ou illicite. C'est comme celui qui préfère céder sa place dans le premier rang et prier dans le rang derrière, ou qui préfère céder sa place devant l'Imam durant la prière du vendredi, ou qui laisse un autre faire le premier appel à la prière ou le second à sa place, ou qu'une autre personne apprenne une science dont il se prive. Cela élèvera cette personne par rapport à lui auprès de Dieu ﷻ. Les juristes ont également parlé de l'altruisme de 'Ā'isha, que Dieu soit satisfait d'elle, en faveur de 'Umar Ibn al-Khaṭṭāb ﷺ, lorsqu'elle accepta qu'il soit enterré près du Messager de Dieu ﷺ dans sa chambre, et ils ont dit que l'action et la proximité de l'individu cessent à sa mort, et qu'il est donc inconcevable de faire preuve d'altruisme envers le défunt après sa mort, car il n'y a plus d'acte de rapprochement après la mort. Mais dans ce cas, il s'agit d'altruisme par rapport à une demeure noble et élevée en faveur de celui [= 'Umar] qui la méritait plus

qu'elle [= 'Ā'isha]. Cet acte d'altruisme est en fait pour l'altruiste un acte en vue de se rapprocher de Dieu ﷻ. Et Dieu est Plus Savant.

L'auteur des *Manāzil* continue : « Ceci n'est possible que par trois choses : l'énorme respect des droits, le mépris de l'avarice et le désir des nobles caractères »[431].

Il a mentionné ici ce qui aide et incite à l'altruisme, à savoir trois choses : d'abord « respecter énormément les droits ». Celui pour qui les droits sont fondamentaux en remplit les conditions, veille à leur préservation, considère que le fait de les enfreindre est extrêmement grave et sait que s'il n'atteint pas le degré de l'altruisme, il ne pourra pas remplir les conditions de ces droits comme il se doit. Ainsi, son altruisme devient une assurance qu'il va honorer ces droits.

Puis, il s'agit de détester l'avarice. Celui qui déteste l'avarice et la méprise adopte l'altruisme, car il sait qu'il ne pourra se libérer de cette haine et de ce mépris que par l'altruisme.

Enfin, désirer les nobles caractères. Plus ce désir est grand et plus l'altruisme augmente.

L'auteur des *Manāzil* poursuit : « (2) Le deuxième degré [d'altruisme] consiste à préférer l'Agrément de Dieu à celui des autres, même si cela implique d'énormes épreuves, de lourdes charges et une diminution de grâce et de force ».

Préférer l'Agrément de Dieu à celui des autres consiste à vouloir et à faire ce qui plaît à Dieu ﷻ, même si cela irrite les créatures. C'est le degré des Prophètes dont le plus haut point est celui des Messagers, que la paix et la prière de Dieu soient sur eux, et le degré au-dessus est celui des Messagers « doués d'une résolution inaltérable », dont le sommet est occupé par notre Prophète ﷺ. Il a lutté contre le monde entier, a consacré sa vie à appeler les gens à Dieu, a supporté l'aversion des proches et des éloignées pour Dieu et a préféré l'Agrément de Dieu ﷻ à celui des autres.

Pour plaire à son Seigneur, il ne prêtait pas attention aux reproches que lui adressaient les pires désapprobateurs. Son seul souci, sa seule résolution et tous ses efforts étaient consacrés à l'Agrément de Dieu ﷻ, à transmettre Son Message, à élever Sa Parole, à combattre Ses ennemis, jusqu'à ce que la Religion de Dieu domine toutes les religions, que sa preuve devienne évidente dans tous les mondes, et que ses bienfaits aient atteint tous les croyants. Il a transmis le Message, remis le Dépôt, a conseillé la Communauté et a lutté de la meilleure manière pour la Cause de Dieu ﷻ. Il a adoré Dieu ﷻ jusqu'à ce que son Seigneur le dote de la certitude. Personne n'a acquis du degré d'altruisme autant que lui, que les prières et la paix de Dieu soient sur lui. Les paroles de l'auteur : « même si cela implique

431. Ibid.

d'énormes épreuves, de lourdes provisions» signifient qu'au début, l'épreuve est très lourde afin que ceux qui n'en sont pas dignes s'attardent. Lorsque l'individu la supporte et avance, l'épreuve se transforme en récompense et ces provisions se transforme en renfort. Ceci est connu par expérience spécifique et générale. Quand le serviteur préfère l'Agrément de Dieu à celui des autres, supporte ce que cela implique et fait preuve de patience dans l'épreuve, Dieu ﷻ produit à partir de cette épreuve et de cette pénurie, un bienfait, un motif de joie et une aide, à la mesure de ce que le serviteur a supporté pour plaire à Dieu. Ses peurs se transforment en sécurité, ses doutes en délivrance, ses pauvres provisions en aide, son malheur en faveur, son épreuve en récompense et son mécontentement en satisfaction. Combien sera énorme la perte des retardataires et combien sera immense l'humiliation des lâches !

La Coutume de Dieu veut que celui qui préfère l'agrément des gens à l'Agrément de Dieu soit détesté par ceux qui préfèrent Son Agrément, humilié par Dieu, et ceux qui le louaient le mépriseront. Quant à celui qui préfère l'Agrément de Dieu à contrecœur, il n'obtiendra pas ce qu'il désire des gens, ni la récompense de son Seigneur. C'est le plus sot et le plus incapable des hommes. Satisfaire les gens n'est pas une chose décrétée, ordonnée ou préférée, et il est inévitable qu'ils se fâchent contre toi. Il est meilleur et plus bénéfique pour toi que tu préfères qu'ils se fâchent contre toi et que tu obtiennes la récompense de Dieu, plutôt qu'ils se fâchent contre toi et que Dieu ne soit pas satisfait de toi. Si leur colère est inévitable dans les deux cas, choisis donc celle qui te procurera l'Agrément de Dieu ﷻ. Peut-être seront-ils satisfaits de toi après cela, sinon sache que leur agrément ne te fera ni du bien ni du mal dans ta Religion, ni dans ta foi, ni dans ta vie future. S'ils te font du mal dans ce bas-monde, cela est absolument insignifiant par rapport à la Colère de Dieu. Or, la personne raisonnable préfère supporter un petit mal pour en repousser un bien plus grand et renoncer à un petit avantage pour en obtenir un plus grand. Considère les deux réalités et pèse-les sur la balance de la raison : privilégie la bonne et écarte la mauvaise. Voilà donc la preuve décisive et nécessaire qui incite à préférer l'Agrément de Dieu ﷻ à celui des créatures. De plus, celui qui préfère l'Agrément divin, Dieu ﷻ lui suffit vis-à-vis du poids de la colère des créatures, et s'il préfère l'agrément des gens, ils ne lui suffiront pas vis-à-vis du poids de la Colère de Dieu.

Un prédécesseur a dit : « Il est plus facile pour toi de complimenter un seul individu qu'en complimenter plusieurs. Si tu arrives à en complimenter un seul, cela te suffira par rapport aux autres ». L'Imam ash-Shāfi'ī disait : « Il est impossible de contenter les gens. Contente-toi de préserver ton âme, et persévère en cela. »

Il est connu que la rectitude de l'âme dépend de sa préférence pour l'Agrément divin par rapport à celui des autres. Le poète Abū Firās a vu juste lorsqu'il a dit :

« Si seulement tu pouvais être doux quand la vie est amère / Et satisfait quand les gens sont en colère,

Si seulement ce qui est entre toi et moi pouvait être peuplé / Et ce qui est entre les mondes et moi pouvait être dépeuplé,

Si ton amour est sincère, alors tout sera facile / Et tout ce qui est sur terre ne sera que poussière. »

Sauf qu'Abū Firās a commis ici une erreur en s'adressant à quelqu'un qui ne pouvait ni nuire ni faire du bien, c'est-à-dire à une créature comme lui.

Ensuite le Shaykh [Anṣārī] a mentionné ce qui rend possible cet altruisme en disant : « Ceci est supportable par trois choses : le désir du retour, la bonne soumission et la force de la patience. »

Il est notoire que celui qui préfère l'Agrément divin s'expose à l'inimitié et au mal des gens et à leur désir de le ruiner. C'est une Coutume de Dieu ﷻ dans Sa création. Sinon, quelle est la faute des Prophètes, des Messagers et de ceux qui ordonnent la justice, observent la Religion de Dieu ﷻ et se consacrent au Livre de Dieu ﷻ et à la Sunna de Son Messager ﷺ ? Il est inévitable que celui qui préfère l'Agrément de Dieu ﷻ à celui des hommes soit détesté par les gens les plus mauvais, les plus méprisables, les plus ignorants, les innovateurs pervers et les faux hommes de prestige, et également par tous ceux dont la conduite est opposée à la sienne. Celui qui parvient à résister à l'hostilité de ces gens est celui désire retourner auprès de Dieu ﷻ et qui a entendu et compris la Parole divine : « ***Ô toi, âme apaisée, retourne vers ton Seigneur, satisfaite et agréée ; entre donc parmi Mes serviteurs, et entre dans Mon Paradis*** »[432]. C'est aussi celui dont la religion est tellement solide et parfaite que les hommes ne peuvent pas l'ébranler et les montagnes ne peuvent pas l'alarmer, ainsi que celui dont le nœud de la patience est tellement solide qu'aucune épreuve, ni difficulté ni peur ne peuvent le dénouer.

Deux choses permettent d'atteindre ce degré, à savoir le renoncement aux choses matérielles et aux louanges. Les gens qui sont faibles et qui sont en retard sont ceux qui veulent vivre longtemps, qui aiment la vie et les louanges et qui détestent les reproches. Quand l'individu est prêt à renoncer à ces choses, tous les obstacles qui se dressent sur son chemin disparaîtront et il pourra alors atteindre le campement. Et les deux choses qui permettent cela sont une certitude authentique et un amour puissant ; et ces deux choses dépendent également de deux autres, la sincérité du recours et du désir, et l'exposition aux causes qui y conduisent. Ici s'achèvent la connaissance et le pouvoir des créatures. L'aide et le succès dépendent ensuite de Celui dont toutes les affaires dépendent : « ***Cependant, vous ne saurez vouloir,***

432. Coran 89 : 27-30.

à moins que Dieu veuille. Et Dieu est Omniscient et Sage. Il fait entrer qui Il veut dans Sa Miséricorde. Et quant aux injustes, Il leur a préparé un châtiment douloureux »[433].

Anṣārī continue : « (3) Le troisième degré [d'altruisme] est la préférence de la Préférence de Dieu, car se livrer à des pensées sur la préférence est une revendication de sa propriété ; puis, il faut renoncer au témoignage de ta vision de la Préférence de Dieu ; puis il faut que tu sois aveugle (litt. absent) à ton renoncement. »

Par « la préférence de la Préférence de Dieu », il faut comprendre que tu dois attribuer ta préférence à Dieu ﷻ et non à toi-même. C'est Lui seul qui préfère et non toi. C'est comme si tu Lui confiais la préférence, car si tu préfères quelqu'un à toi pour une chose, Celui qui a préféré cela en réalité, c'est Dieu ﷻ et non toi. C'est Lui le véritable Altruiste, car c'est Lui le véritable Donateur.

Ensuite, le Shaykh explique pourquoi il est juste d'attribuer l'altruisme à Dieu ﷻ et non à soi en disant : « se livrer [à des pensées sur] la préférence est une revendication de sa propriété ». Si le serviteur prétend être altruiste, puis revendique la propriété de ce qu'il a préféré donner à autrui, il s'attribue cela alors que le véritable propriétaire de toute chose est Dieu. Lorsque le serviteur cesse ce genre de revendication, il préfère alors la Préférence de Dieu ﷻ, à savoir Son Don, à la sienne, et reconnaît que Dieu seul est l'Altruiste dans Son Royaume. Comment celui qui ne possède rien pourrait être altruiste ?

Il dit ensuite : « puis, il faut renoncer au témoignage de ta vision de la Préférence de Dieu », c'est-à-dire que si tu préfères la Préférence de Dieu en Lui rapportant la préférence, une autre part dont tu dois te débarrasser subsiste en toi, à savoir celle qui consiste à te détourner de ta vision que tu as préféré Dieu par ta préférence, et que tu as attribué la préférence à Lui et non à toi. Ton témoignage et ta vision de cela est une autre revendication de ta part, et elle plus grave que ta revendication de la propriété, car en faisant cela, tu prétends que tu possèdes une chose par laquelle tu as préféré Dieu ﷻ et tu L'as privilégié par rapport à toi, alors que cette chose t'appartenait.

Cette revendication est plus grave que la précédente, elle contient la prétention d'être le propriétaire de la chose que l'on préfère donner à laquelle s'ajoute celle de la vision de cette préférence. Dans le premier cas, l'individu revendique la propriété de ce qu'il offre par altruisme et dans le second, l'individu revendique la propriété et l'altruisme. Voilà pourquoi il incombe à ce dernier de renoncer au témoignage de sa vision de cet altruisme. Il ne doit en aucun cas croire qu'il a préféré Dieu par son geste, car c'est Dieu ﷻ qui a préféré faire don de la chose et

433. Coran 76 : 30-31.

non lui. Son altruisme est impératif pour lui par la Contrainte de Dieu, et non par celle de l'individu lui-même.

Ensuite, il dit : « puis il faut que tu sois aveugle à ton renoncement », c'est-à-dire que si l'individu a ce type de contemplation et de vision, cela signifie qu'un reste subsiste, à savoir ta vision de ce renoncement qui contient la revendication de ta maîtrise de ton renoncement. C'est une fausse revendication car le serviteur n'a aucune part dans cette affaire : il ne possède rien et ne renonce à rien : « ***Ils disaient : Avons-nous eu un choix dans cette affaire ? Dis : L'affaire est entièrement du ressort de Dieu*** »[434].

Il est apparu par le dévoilement, le témoignage, l'expérience et la connaissance que le serviteur n'a absolument aucune chose et qu'il n'est le propriétaire de rien, et que le véritable propriétaire est son Seigneur. Par conséquent, l'altruisme, l'individualisme et l'égoïsme sont tous pour Dieu ﷻ, par Lui et vers Lui. Que le serviteur le sache ou pas, ou qu'il le veuille ou pas, l'altruisme a lieu, car c'est la Préférence du véritable Propriétaire par rapport à ce qui Lui appartient. Tu as compris maintenant ce que l'auteur entend par « l'égoïsme (*Uthra*) est « bon » quand il est volontaire, et valable quand il est contraint. »

434. Coran 3 : 154.

Chapitre 37
La Station des caractères (*al-Khuluq*)

Parmi les stations de « ***c'est Toi que nous adorons et c'est à Toi que nous demandons de l'aide*** », il y a la station des caractères. Le Très-Haut a dit à Son Prophète ﷺ : « ***Certes, tu es doté d'un caractère sublime*** »[435]. Ibn 'Abbās et Mujāhid ont dit que cela signifie : « Tu pratiques une religion sublime, celle que J'aime et que J'agrée le plus », à savoir l'Islam. Al-Ḥasan a dit : « Il s'agit de l'éducation coranique ». Qatāda a dit : « Il s'agit de ce qu'il ordonnait sur Ordre de Dieu, de ce qu'il interdisait sur Interdiction de Dieu. Le sens de ce verset est : Tu es doté du caractère dont Dieu t'a favorisé dans le Coran ». Et dans les *Ṣaḥīḥs*, il est rapporté que Hishām Ibn Ḥakīm a interrogé Ā'isha, que Dieu soit satisfait d'elle, sur le caractère du Messager de Dieu ﷺ, et elle lui a dit : « *Son caractère était le Coran* ». Puis il a dit : « J'ai alors pensé me lever et ne plus poser de questions »[436].

Dieu ﷻ a rassemblé les nobles caractères pour lui dans Sa Parole : « ***Tiens-toi au pardon, ordonne la bonne conduite et écarte-toi des ignorants*** »[437]. Ja'far Ibn Muḥammad a dit : « Dieu a ordonné à Son Prophète ﷺ les plus nobles caractères, et il n'y a pas dans le Coran un verset qui englobe autant de nobles caractères que ce verset ». Il est rapporté que lorsque ce verset a été révélé, le Messager de Dieu ﷺ demanda à Jibrîl عليه السلام : « *Qu'est-ce que cela ?* » Jibrîl عليه السلام répondit : « *Je ne sais pas. Je vais demander.* » Puis il redescendit et dit : « *Dieu t'ordonne de raffermir tes liens avec celui qui les coupe, de donner à celui qui te prive et de pardonner à celui qui t'a fait du mal.* »

Celui qui est obéi a trois états vis-à-vis des gens : Il leur ordonne et leur interdit des choses dans leur intérêt ; Il prélève ce dont ils doivent s'acquitter en guise d'obéissance ; Les gens réagissent de deux manières vis-à-vis de lui : il y a ceux qui lui sont favorables et qui lui obéissent et ceux qui lui sont hostiles et qui s'opposent à lui. Il a alors des obligations vis-à-vis de ces deux catégories. Son obligation dans son commandement et son interdiction consiste à leur ordonner le bien, à savoir ce qui est dans leur intérêt et celui de leurs affaires, et leur interdire le contraire. Et son obligation par rapport à ce dont ils doivent s'acquitter consiste à prélever ce qui est facile pour eux et de leur gré, avec tolérance et leur agrément, et ne pas les brusquer ou les réduire à la pauvreté, car cela ne ferait que les corrompre.

435. Coran 68 : 4.
436. Muslim, I, 139, Aḥmad, VI, 54, 91, 163.
437. Coran 7 : 199.

Quant à son obligation vis-à-vis des ignorants, elle consiste à les éviter, à ne pas leur rendre leur mal et à ne pas se venger. Dieu ﷻ ayant dit à Son Prophète ﷺ: «***Tiens-toi au pardon, ordonne la bonne conduite et écarte-toi des ignorants***» ‘Abd Allāh Ibn al-Zubayr ﵁ commenta en disant: «Dieu a ordonné au Prophète de s'en tenir au pardon par rapport aux caractères des gens». Mujāhid a dit: «Ce verset signifie: Tiens-toi au pardon par rapport aux caractères des gens et à leurs actions, et sans les rabaisser. Comme le fait d'accepter leurs excuses, de leur pardonner, d'être indulgent envers eux, de ne pas poser trop de questions et de ne pas chercher à connaître le fond de leurs pensées».

Ibn ‘Abbās ﵁ a dit, quant à lui, que cela signifie: Prends de leurs excédents, c'est-à-dire ce qui reste, conformément à la Parole divine: «***Et ils t'interrogent: Que doit-on dépenser (en charité)? Ordonne alors: L'excédent de vos biens.***»[438], c'est-à-dire réclame leur une part de chaque bien: le plus grand bien est le *Tawḥīd*, puis les droits de la servitude et enfin les droits des serviteurs. Puis Dieu ﷻ dit: «***écarte-toi des ignorants***», c'est-à-dire: Si un ignorant se comporte de manière indigne à ton égard, ne fais pas la même chose; comme dans Sa Parole: «***Les serviteurs du Miséricordieux sont ceux qui marchent sur la terre avec humilité et qui répondent «Paix!» aux ignorants qui les interpellent.***»[439] Cela ne signifie pas que l'offense soit effacée, mais qu'il faut éviter les ignorants en respectant le Droit de Dieu ﷻ et en évitant de se venger pour soi-même.

Tels étaient les caractères du Messager de Dieu ﷺ. Anas ﵁, a dit: «Le Messager de Dieu était le meilleur des hommes en matière de caractères». Il a dit aussi: «*Je n'ai jamais touché une soie ou un brocart plus doux que la main du Messager de Dieu; je n'ai jamais senti un parfum plus agréable que l'odeur du Messager de Dieu. J'ai servi le Messager de Dieu pendant dix ans. Jamais il ne m'a dit « 'Ouf! « et ni, à propos d'une chose que j'avais faite, « Pourquoi donc as-tu fait ceci? «, ni au sujet d'une chose que j'avais omis de faire, « Pourquoi n'as-tu pas fait cela?» »*[440]. Le Messager de Dieu ﷺ a dit: «*La bonté, c'est le bon caractère*»; et dans le *Ṣaḥīḥ* de Muslim, il est rapporté qu'an-Nawwās Ibn Sam‘ān ﵁, a dit: J'ai interrogé le Messager de Dieu ﷺ sur la bonté et le péché, et il m'a répondu: «*La bonté, c'est le bon caractère. Quant au péché, c'est ce qui irrite la poitrine et ce que tu répugnerais que les gens apprennent*».

Il a donc opposé le bien au péché, et il a déclaré que la bonté, c'est le bon caractère et que le péché, c'est ce qui est obsédant dans les poitrines. Ceci indique que le bon caractère concerne la Religion en entier, que ce soient les réalités de la foi et les lois de l'Islam, et c'est pour cette raison qu'elles sont opposées au péché.

---

438. Coran 2: 219.
439. Coran 25: 63.
440. Al-Bukhārī, 3561 et Muslim, 18.

Dans un autre Ḥadīth, il est rapporté : « *La bonté, c'est ce qui soulage l'âme; et le péché, c'est ce qui irrite dans la poitrine* ». Il a expliqué que le bon caractère est la bonté, et donc c'est ce qui soulage l'âme et le cœur, et que le péché est ce qui obsède la poitrine, l'irrite et la fait douter. Pour la plupart des gens, cela ne fait pas partie du bon caractère mais du mauvais.

Dans les deux *Ṣaḥīḥs*, il est rapporté que le Messager de Dieu ﷺ a dit : « *Les meilleurs parmi vous sont ceux qui ont le meilleur caractère* »[441]. At-Tirmidhī a rapporté d'après Abū ad-Dardā' ﷺ, que le Prophète ﷺ a dit : « *Le Jour de la Résurrection, il n'y aura rien de plus lourd dans la balance du croyant que le bon caractère. Certes, Dieu ﷻ déteste le pervers grossier* »[442]. At-Tirmidhī a déclaré que ce Ḥadīth est authentique. Il a également rapporté cet autre Ḥadīth qu'il a déclaré authentique, d'après Abū Hurayra ﷺ : Quand les Compagnons l'interrogèrent sur les actions les plus déterminantes pour entrer au Paradis, le Messager de Dieu ﷺ répondit : « *La crainte de Dieu et le bon caractère.* » Et quand ils l'interrogèrent sur les pires actions qui précipitent les gens en Enfer, le Messager de Dieu ﷺ répondit : « *La bouche et le sexe* »[443]. Et toujours dans les *Sunan* de At-Tirmidhī, il est rapporté d'après 'Ā'isha, que Dieu soit satisfait d'elle, que le Messager de Dieu ﷺ a dit : « *Les croyants qui ont la foi la plus parfaite sont ceux qui ont le meilleur caractère, et les meilleurs parmi ces derniers sont les meilleurs envers leurs femmes* ».[444]

Dans le *Ṣaḥīḥ*, il est rapporté par Abū Dāwud d'après 'Ā'isha, que Dieu soit satisfait d'elle, que le Messager de Dieu ﷺ a dit : « *Le croyant atteint par son bon caractère le degré de celui qui jeûne et prie la nuit régulièrement* ». Ibn 'Umar ﷺ a rapporté que le Messager de Dieu ﷺ a dit : « *Je garantis une maison à la périphérie du Paradis à quiconque délaisse la polémique, même s'il a raison; une maison au milieu du Paradis à quiconque délaisse le mensonge, même en plaisantant; et une maison dans les plus hauts degrés du Paradis à quiconque parfait son caractère* » (At-Ṭabarānī). Il a donc déclaré que la maison la plus élevée est la récompense pour la plus haute station parmi les trois, à savoir le bon caractère, puis la deuxième, la maison intermédiaire, pour la station intermédiaire, à savoir le renoncement au mensonge ; enfin la troisième, la moins élevée, est pour la station située au-dessous de la deuxième, à savoir le renoncement aux polémiques et aux disputes. Il ne fait aucun doute que le bon caractère englobe tout cela.

Dans les *Sunan* d'At-Tirmidhī, il est rapporté d'après Jābir ﷺ, que le Messager de Dieu ﷺ a dit : « *Ceux que j'aime le plus parmi vous et qui seront les plus proches de moi le Jour de la Résurrection, ce sont ceux qui ont les meilleurs caractères. Et ceux que je déteste le plus*

441. Al-Bukhārī, 6035 et Muslim, 67.
442. At-Tirmidhī, IV, 2002.
443. At-Tirmidhī, IV, 2004.
444. At-Tirmidhī, III, 1162.

parmi vous et qui seront les plus loin de moi le Jour de la Résurrection, ce sont les bavards, les fanfarons et ceux qui prétendent en savoir plus que les autres»[445].

La Religion est le bon caractère

La Religion repose entièrement sur le caractère. Celui qui te dépasse par son caractère te dépasse par sa religion. Et c'est la même chose pour le soufisme. Al-Kattānī a dit : « Le soufisme, c'est le bon caractère. Celui qui te dépasse par son caractère te dépasse par son soufisme. » Les savants ont dit : « Le bon caractère, c'est dépenser généreusement, s'abstenir de faire du mal et supporter le mal » ; « Le bon caractère, c'est offrir ce qui est beau et retenir ce qui est laid » ; « Le bon caractère, c'est se déshabiller des qualités ignobles et se parer des plus nobles qualités ».

Le bon caractère repose sur quatre piliers, et il est impossible qu'il puisse rester debout sans l'un d'eux : la patience (*aṣ-Ṣabr*), l'abstinence (*al-'Iffa*), le courage (*ash-Shajā'a*) et la justice (*al-'Adl*).

La patience (*aṣ-Ṣabr*) permet à l'individu d'endurer, de réprimer la colère, de ne pas faire de mal, d'être doux, tendre et affectueux, et de ne pas être imprudent et trop pressé.

L'abstinence (*al-'Iffa*) permet à l'individu d'éviter les paroles et les actions grossières et obscènes, d'être pudique – sachant que la pudeur est le sommet de tous les biens –, et elle empêche l'individu de se livrer à la débauche, au mensonge, à l'avarice, à la médisance et à la calomnie.

Le courage (*ash-Shajā'a*) permet à l'individu d'élever son âme, d'adopter les plus beaux caractères et les vertus les plus éminentes, de dépenser et d'être généreux, d'avoir le courage et la force de faire don de ce que l'on aime le plus et de s'en séparer, et cela permet aussi de réprimer la colère et d'être doux. C'est quand la personne est forte et courageuse qu'elle parvient à dompter son âme et à l'empêcher de se livrer aux tentations et à la violence injustifiée. Le Prophète ﷺ a dit : « *L'homme fort n'est pas celui qui est prompt à se battre; mais celui qui se maîtrise dans les moments de colère*»[446]. L'essence du courage consiste donc à se retenir quand on a le pouvoir de dominer l'adversaire.

La justice (*al-'Adl*) permet l'équilibre, la modération et l'évitement des extrêmes. Cela incite l'individu à adopter le caractère de la générosité et de la libéralité, c'est-à-dire une attitude entre l'humilité et l'insolence, entre le caractère du courage, c'est-à-dire une attitude entre la lâcheté et l'imprudence, et le caractère de la

---

445. At-Tirmidhī, IV, 2018.
446. Muslim, IV, 107.

douceur, c'est-à-dire une attitude entre la colère, la bassesse et l'humiliation de l'âme.

Tous ces nobles caractères sont générés par ces quatre piliers, et tous les caractères ignobles reposent sur les quatre piliers suivants: l'ignorance, l'injustice, le désir et la colère.

L'ignorance fait apparaître beau ce qui est laid, et vice versa; et elle fait apparaître parfait ce qui est imparfait et vice versa.

L'injustice conduit l'individu à ne pas mettre les choses à leur place: il se fâche dans les situations où il devrait se réjouir et se réjouit dans les situations où il devrait se fâcher; il est avare quand il faut être généreux et généreux quand il ne le faut pas; il s'arrête quand il faut avancer et avance quand il faut s'arrêter; il est doux quand il faut être rigoureux et il est rigoureux quand il faut être doux; il est modeste quand il faut être fier et orgueilleux quand il faut être modeste.

Le désir conduit à la cupidité, l'avarice et la parcimonie, au manque d'abstinence, à la concupiscence, à l'avidité, à l'humiliation et à toutes sortes d'actions abjectes.

La colère conduit à l'orgueil, la rancune, la jalousie, l'hostilité et la sottise.

D'autres caractères ignobles naissent à partir de la combinaison de chaque paire parmi ces caractères. Ces caractères résultent de deux grands défauts: l'exagération en situation de faiblesse et l'exagération en situation de puissance. L'exagération en situation de faiblesse engendre l'avilissement, la cupidité, la mesquinerie, le reproche, l'humiliation, l'avidité, l'avarice et la dégradation des mœurs et des caractères. L'exagération en situation de puissance engendre l'injustice, la colère, l'excès de sévérité, la turpitude et l'immoralité. D'autres caractères ignobles naissent à partir de la combinaison de chaque paire parmi ces caractères.

L'âme est à la foi forte et faible. Lorsque l'individu est fort, il devient le pire des tyrans; et quand il est faible et dominé, il devient le plus humble parmi les humbles. Quand il est dominé, il devient aussi faible que la femme; et quand il domine, il devient lâche et s'en prend aux plus faibles. Les mauvais caractères donnent naissance à d'autres mauvais caractères et les bons caractères donnent naissance à d'autres bons caractères. Chaque bon caractère est entouré par deux mauvais caractères et il se situe entre eux. C'est le cas par exemple de la générosité qui est entourée par la parcimonie et le gaspillage, et de la modestie qui est entourée par l'humiliation et le dédain d'une part, l'orgueil et l'arrogance d'autre part. Lorsque l'âme quitte sa position centrale, elle se dirige nécessairement vers l'un des deux caractères blâmables. Lorsqu'elle s'écarte du caractère de la modestie, elle se dirige alors soit vers l'orgueil et l'arrogance, soit vers l'humiliation et le dédain; et lorsqu'elle s'écarte du caractère de la pudeur, elle se dirige alors soit vers l'insolence

et l'impudence, soit vers l'incompétence, l'affaiblissement et le rabaissement: l'individu deviendra alors la proie de son adversaire, ratera de nombreuses choses profitables et prétendra que c'est sa pudeur qui l'a mis dans cette situation. Mais en réalité, les coupables sont son incapacité, la déchéance et la mort de son âme.

De même, lorsqu'elle s'écarte du caractère de la patience louable, elle se dirige alors soit vers l'angoisse, l'inquiétude, la peur, soit vers la brutalité, la dureté et l'aigreur. Un poète a dit: « *Tu pleures pour nous, alors que nous ne pleurons pour personne / Nous sommes plus farouches que certains chameaux* ».

Lorsqu'elle s'écarte du caractère de la douceur, elle se dirige alors soit vers la violence, l'étourderie, la sévérité et la frivolité, soit vers l'humiliation, le mépris et le dédain. Il y a une grande différence entre celui dont la douceur est suscitée par l'humiliation, le mépris et le dédain et celui dont la douceur est suscitée par la capacité d'agir, la puissance et la noblesse. Un poète a dit: « *Chaque douceur qui est suscitée par l'impuissance / Est l'argument auquel les gens méprisables recourent* ».

Lorsqu'elle s'écarte du caractère de la patience et de la gentillesse, elle se dirige alors soit vers la hâte, la dissipation et la violence, soit vers le gaspillage et la ruine. Lorsqu'elle s'écarte du caractère de la puissance dont Dieu ﷻ a doté les croyants, elle se dirige alors soit vers l'orgueil soit vers l'humiliation. Lorsqu'elle s'écarte du caractère du courage, elle se dirige alors soit vers la témérité et l'audace blâmables, soit vers la couardise et l'atermoiement blâmables. Lorsqu'elle s'écarte du caractère de la compétition pour les degrés élevés et désirés, elle se dirige alors soit vers la jalousie, soit vers le rabaissement, l'avilissement, l'impuissance et l'autosatisfaction. Lorsqu'elle s'écarte du caractère de la sobriété, elle se dirige alors soit vers l'avidité et la férocité, soit vers la turpitude, la déchéance et la ruine.

Lorsqu'elle s'écarte du caractère de la miséricorde, elle se dirige alors soit vers la dureté, soit vers la faiblesse de cœur et la lâcheté, comme celui qui n'ose pas égorger un mouton, appliquer une peine légale, ou corriger son fils, et qui prétend que c'est la miséricorde qui l'en empêche. Le seigneur de la création [le Prophète r] a égorgé de sa main soixante-trois chameaux en une journée, il a coupé des mains d'hommes et de femmes, tranché des cous et appliqué la peine de la lapidation jusqu'à la mort du coupable, et pourtant, c'était la créature de Dieu la plus miséricordieuse et la plus douce qui soit. De même que la gaieté et la jovialité louables occupent une position intermédiaire entre le renfrognement, le froncement et la crispation d'une part, et d'autre part la liesse et les rires exagérés qui font perdre la dignité et le respect et qui suscitent l'aversion et l'hostilité des gens.

L'homme au caractère modéré est respecté et apprécié, il inspire la puissance et les gens aiment le rencontrer. Dans le portait moral que l'on a fait du Prophète ﷺ, il est dit: « *Celui qui le voyait éprouvait aussitôt une crainte respectueuse et celui qui le*

fréquentait l'aimait». Et Dieu est Plus Savant ! Ceci est extrêmement bénéfique pour le voyageur spirituel et le fait arriver plus vite. Le plus dur pour la nature humaine est le changement des caractères innés, et c'est ce que les gens qui pratiquent des exercices spirituels très pénibles tentent d'obtenir, mais la plupart échoue. Or l'âme est distraite par ses exercices : lorsque l'un de ces caractères se manifeste et apparaît, il détruit et disperse les armées de la discipline spirituelle et exerce son emprise sur le tempérament. Quant à celui qui est doté de bons caractères, il n'a pas besoin de lutter et de souffrir pour éliminer les mauvais. En outre, son pas sur la voie est plus résolu et plus rapide que celui qui œuvre pour éliminer ses mauvais caractères.

[Exemple]

Proposons un exemple qui illustre notre propos : Supposons que les eaux d'un fleuve se dirigent vers une terre et menacent d'inonder les champs, les habitations et les biens, et que les gens savent qu'il ne s'arrêtera pas avant d'avoir tout détruit sur son passage. Les gens se diviseront alors en trois catégories : Ceux qui pensent qu'il faut œuvrer jusqu'à l'épuisement et travailler d'arrache-pied pour arrêter et contenir l'eau, mais cela ne servira pas à grand-chose, car l'eau risque de s'accumuler, d'exploser et les dégâts qu'elle causera seront encore plus importants et désastreux ; Ceux qui savent que cette manœuvre inutile ne les sauvera pas, et que le seul moyen d'éviter la catastrophe consiste à couper l'eau à la source, mais la nature se défendra et s'opposera à leurs efforts. Chaque fois qu'ils boucheront une sortie d'eau, l'eau jaillira d'une autre. Ces gens seront tellement occupés à cette tâche qu'ils négligeront leurs champs, leurs habitations et leurs arbres ; Ceux qui savent que les premiers et les deuxièmes se trompent et que leurs manœuvres sont contreproductives. Ils décident alors de dévier le cours naturel de l'eau vers un autre endroit afin d'en profiter, plutôt que d'en subir les conséquences, à savoir vers une terre voisine et cultivable, et l'irriguent avec cette eau. Cela leur permet de faire pousser toutes sortes de fruits et de plantes. Ces derniers sont donc les gens les plus judicieux.

Cela étant compris, il faut savoir que la Sagesse de Dieu ﷻ a voulu qu'Il dote l'homme, et tous les animaux, d'une nature portée par deux forces : la colère et le désir. Ces deux forces portent les caractères et les qualités de l'âme et sont ancrées dans les propriétés intrinsèques de tous les animaux. C'est par la force du désir et de la volonté que l'être vivant attire des choses utiles pour lui et par la force de la colère qu'il repousse les choses nuisibles. S'il utilise le désir pour rechercher ce dont il a besoin, le désir générera l'avidité ; et s'il utilise la colère pour repousser ce qui lui est nuisible, la colère générera l'envie. S'il échoue à repousser ce qui lui est nuisible, cela générera la rancune ; et s'il échoue à atteindre ce dont il a besoin et constate que d'autres se l'approprient, cela générera la jalousie. Et s'il y parvient,

son fort désir et sa volonté généreront l'avarice et la parcimonie. Si son avidité et son désir augmentent pour une chose et qu'il ne peut l'obtenir que par la force de la colère, il l'utilisera pour l'atteindre et cela générera l'animosité, la tyrannie et l'injustice qui engendreront à leur tour l'orgueil, la fierté et la vanité, qui sont des caractères engendrés par l'union entre le désir et la colère.

Ainsi, ce fleuve est semblable à ces deux forces. Ses flots se déversent dans la cour, les chambres et les jardins du cœur, et ils ne peuvent que les réduire en poussière et les anéantir. Les âmes ignorantes et injustes les laissent les envahir, détruire les cours de la foi, arracher ses racines, et démolir ses habitations et les remplacer par toutes sortes de plantes dégoutantes, comme la coloquinte et les arbres épineux dont les habitants de l'Enfer se nourriront le Jour de la Résurrection et le Jour de la grande Rencontre.

Quant aux âmes pures et vertueuses, elles ont compris les ravages que ce fleuve pouvait provoquer et elles se sont divisées en trois catégories :

Les gens de discipline, d'exercices, de retraites et de sacrifices spirituels ont décidé d'aller couper l'eau à la source, mais la Sagesse divine et la nature humaine s'y opposèrent. Le conflit éclata, la guerre continua, redoubla d'intensité et les combats furent plus sanglants. Ces gens ont épuisé leurs forces contre leur âme pour en éliminer ces qualités.

D'autres s'en sont écartés et se sont occupés des actes d'adoration. Ils n'ont pas répondu aux appels de ces qualités, se sont écartés de leur trajet, mais ils n'ont pas pu éviter que leur fleuve détruise leurs habitations. Au contraire, ils ont reconstruit plus solidement ce qui avait été détruit et ont consolidé les piliers et les murs, car ils savaient que ce fleuve atteindrait tôt ou tard leurs habitations et que quand cela aurait lieu, leurs habitations résisteraient et les eaux les contourneraient. Ces gens ont épuisé la force de leur résolution et de leur volonté à la reconstruction et à la consolidation de leur habitation et les autres les ont épuisées en tentant de couper la matière nuisible à sa source, par peur qu'elle ne détruise leurs constructions.

J'ai interrogé le Shaykh al-Islam Ibn Taymiyya, que Dieu sanctifie son esprit, sur ce sujet, ainsi que sur l'élimination des vices, l'assainissement et le nettoyage de la voie. Il me dit en résumé : « L'âme est semblable à une fosse profonde et pleine des saletés. Chaque fois que tu fouilles à l'intérieur, les saletés apparaissent et sortent. Si tu le peux, alors construis un couvercle sur elle, passe à côté d'elle et ne la fouille pas, car tu n'atteindras jamais son fond. De plus, chaque fois que tu mettras la main sur une chose, une autre apparaîtra. » Je lui rapportai alors la réponse suivante que m'avait donné un maître spirituel : « Les vices de l'âme sont semblables aux scorpions et aux serpents sur le chemin du voyageur. S'il décide de les chercher pour les tuer, il s'arrêtera en chemin et ne pourra plus poursuivre son

voyage. Pense donc avant tout au voyage, évite les scorpions et les serpents et ne te tourne pas vers eux. Si l'un d'eux surgit sur ton chemin, alors tue-le et poursuit ta route. » Le Shaykh Ibn Taymiyya apprécia ces propos et en loua l'auteur.

Les gens de la troisième catégorie ont considéré que ces qualités n'avaient pas été créées sans but ni vainement. Pour eux, elles sont comme l'eau qui sert à arroser les fleurs, les épines, les fruits et le bois, et comme des coquilles qui renferment des pierres précieuses, et que ce que les gens des deux autres catégories ont craint est le moyen même pour atteindre le succès et la réussite. Ils ont constaté que l'orgueil est un fleuve avec lequel on arrose la supériorité, la fierté, l'arrogance, l'injustice et l'agressivité, mais aussi la haute estime de soi, la grandeur d'âme, la dignité, l'envie de faire mordre la poussière aux ennemis de Dieu, de les dominer et de les écraser. Voilà donc certaines de leurs perles. Ils ont donc détourné le cours de ce fleuve vers ce champ, ont extrait les perles de leurs coquilles et ont laissé le fleuve couler en eux, mais de manière à en tirer des bénéfices. Quand le Prophète ﷺ vit Abū Dujāna se pavaner fièrement entre les rangs à la mosquée, il dit : « *Certes, Dieu déteste cette façon de marcher, sauf dans ces situations* »[447]. Considère comment il a laissé courir cette qualité et ce caractère dans ce noble endroit qu'est la mosquée.

Dans un autre Ḥadīth, je pense qu'il figure dans le *Musnad*, il est rapporté : « *Il y a un type de fierté que Dieu aime et un autre qu'Il n'aime pas. La fierté que Dieu aime, c'est celle de l'homme quand il combat et quand il fait l'aumône* »[448]. Considère comment une qualité blâmable est devenue un acte d'adoration et comment l'individu qui avait rompu sa relation avec Dieu à cause de cette qualité s'est transformé en un individu qui renoue avec son Seigneur. Ainsi, celui qui pratique les exercices spirituels, les sacrifices et les retraites doit se méfier grandement, car cela peut le faire tomber dans le vice, le doute et l'égarement. La purification de l'âme n'est concédée qu'aux Messagers divins, car Dieu ﷻ les a envoyés pour elle, la leur a confiée et l'a mise entre leurs mains pour appeler les gens à Dieu ﷻ, les instruire et les guider. Ils ont été mandatés pour purifier les âmes des nations, conformément à la Parole de Dieu ﷻ : « ***C'est Lui qui a dépêché parmi les illettrés un Messager choisi parmi eux qui leur récite Ses versets, les purifie et leur enseigne le Livre et la Sagesse, alors qu'ils étaient auparavant dans un égarement manifeste*** »[449] et « ***C'est ainsi que Nous vous avons envoyé un Messager choisi parmi vous. Il vous communique Nos Signes ; il vous purifie ; il vous enseigne le Livre et la Sagesse ; il vous enseigne ce que***

447. Ibn Kathīr, al-Bidāya wa al-nihāya, IV, 15.
448. Aḥmad, V, 445.
449. Coran 62 : 2.

vous ne saviez pas. Souvenez-vous de Moi, Je me souviendrai de vous ! Soyez reconnaissants envers Moi et ne Me reniez pas ! »[450]

Il est beaucoup plus dur et beaucoup plus éprouvant de purifier les âmes que de guérir les corps. Celui qui traite son âme avec les exercices, la lutte et les retraites qui n'ont pas été apportés par les Messagers est comme le malade qui se soigne lui-même. Comment son traitement pourrait-il être aussi efficace que celui du médecin ? Les Messagers sont les médecins des cœurs, et il n'est possible de les purifier et de les guérir que par leurs méthodes et qu'en se conformant et en se soumettant à eux. Et c'est à Dieu que l'on demande de l'aide.

Si tu demandes : « Est-il possible d'acquérir un caractère ou est-ce que cela est au-delà de l'acquisition ? ». Je te réponds qu'il est possible que l'individu acquière des caractères par la voie de la caractérisation (*Takhalluq*) et de l'effort (*Takalluf*), et ils peuvent même devenir naturels et intrinsèques chez cette personne. Le Prophète ﷺ a dit à Ashajj 'Abd al-Qays : « *Tu as deux caractères que Dieu aime : l'indulgence et l'aptitude à supporter les maux* ». Il répondit : « Est-ce que ce sont des caractères dont je me suis caractérisé ou est-ce Dieu qui m'en a doté ? ». Le Prophète ﷺ lui dit : « *C'est Dieu qui a fait qu'ils soient innés en toi* ». Ashajj répondit : « Louange à Dieu pour m'avoir doté de deux caractères que Dieu et Son Messager aiment ». Ceci indique qu'il y existe des caractères qui sont naturels et innés et d'autres qui peuvent être acquis. Parmi les invocations que le Prophète ﷺ récitait avant la prière, il disait : « *Mon Dieu, guide-moi vers les meilleurs caractères, car nul autre que Toi ne guide vers les meilleurs ; et éloigne de moi les plus mauvais caractères, car nul autre que Toi n'éloigne des plus mauvais.* » Il cite ici l'acquisition et la prédestination, et Dieu est Plus Savant.

L'auteur des *Manāzil* dit : « Le caractère, c'est la qualité intrinsèque à laquelle l'affecté revient »[451].

C'est-à-dire que le caractère de l'affecté est ce qui englobe ses qualités. Son affectation le ramène à son caractère. Un sage a dit : « La caractérisation met à jour le caractère inné ». Un poète a dit : « *On aimerait que le cœur vous oublie / Mais les qualités naturelles s'y opposent* ». Celui qui veut apparaître avec des qualités et des vertus qui ne lui appartiennent pas retourne nécessairement vers les siennes ; et ce vers quoi il retourne est le caractère.

L'auteur poursuit : « Les personnes autorisées à parler de cette science [le soufisme] sont tous d'accord sur le fait qu'elle est entièrement caractère, et tout ce qui se dit sur lui tourne autour d'un seul axe, à savoir faire du bien et s'abstenir de faire du mal ».

---

450. Coran 2 : 251-252.
451. Manāzil, op. cit., p. 58.

Certains savants considèrent que cette science tourne autour de trois choses : s'abstenir de faire du mal, supporter le mal et trouver le repos. D'autres considèrent qu'elle tourne autour de deux choses, et c'est le cas du Shaykh, à savoir faire du bien et s'abstenir de faire du mal. Toutes ces explications sont justes.

Il continue : « On peut atteindre cela par trois choses : la science, la générosité et la patience. »[452]

La science indique à l'individu les endroits où il doit prodiguer le bien, la différence entre le bien et le mal et l'ordre des choses en matière de bien. Il ne mettra pas la colère à la place de l'indulgence et vice-versa, il ne s'abstiendra pas de faire le bien dans les endroits où il doit le faire et vice-versa. Au contraire, il connaîtra les places du bien et du mal et leurs degrés, et la place de chaque caractère : le lieu où il doit le placer et où il est approprié de l'utiliser. La générosité l'incite à être tolérant vis-à-vis de ses droits et de veiller scrupuleusement à ceux des autres. La générosité est le chef de l'armée du bien. La patience lui permet de conserver cet état, d'endurer le mal, de réprimer la colère, de ne pas faire de mal, de ne pas rendre le mal par le mal et de faire le bien. C'est la plus grande aide pour obtenir tous les biens de ce monde et de l'Au-delà. Dieu ﷻ dit : « ***Cherchez de l'aide dans la prière et la patience. Certes, c'est une lourde obligation, sauf pour les humbles*** »[453].

C'est par ces trois choses que l'on réalise le soufisme, et ce dernier est une des pierres angulaires du véritable voyage spirituel, de la purification de l'âme et de son polissage, afin de la préparer à aller vers le Compagnon Suprême et Son amour, car l'individu est avec celui qu'il aime. Saḥnūn a dit : « Les amants sont partis en emportant toute la noblesse de ce monde et de l'Au-delà. L'individu est avec celui qu'il aime ». Et Dieu est Plus Savant.

L'auteur poursuit : « Il existe trois degrés de caractère : **(1)** Le premier consiste à connaître la station du caractère, à savoir que les gens sont enchaînés dans leurs rangs, [contenus dans leurs capacités et dépendants du Jugement]. Cette connaissance te procurera les trois avantages suivants : les gens seront à l'abri de toi, même le chien ; les gens t'aimeront ; les gens seront sauvés par toi »[454].

Par ce degré, l'individu améliore son caractère vis-à-vis des créatures dans sa relation avec elles et son compagnonnage avec elles ; par le deuxième (nous le verrons ensuite), il améliore son caractère vis-à-vis de Dieu ﷻ et sa relation avec Lui ; puis par le troisième, il s'annihile par rapport au fondement et l'origine [de son caractère].

---

452. Ibid., p. 59.
453. Coran 2 : 45.
454. Manāzil, op. cit., p. 59.

L'auteur dit que si l'individu connaît la station du caractère, les rangs des gens, le cours du Destin sur eux, leur enchainement au Décret, leur totale incapacité d'en sortir, leur emprisonnement dans leur aptitude et leur pouvoir, leur incapacité à les dépasser et leur totale dépendance du décret ontologique et prédéterminé, alors cette connaissance lui procurera trois choses :

Les gens seront à l'abri de lui : c'est-à-dire que s'il les observe avec l'œil de la vérité, il ne réclamera pas d'eux ce qu'ils sont incapables de faire et appliquera avec eux le Commandement de Dieu ﷻ à Son Prophète ﷺ, [« ***Tiens-toi au pardon, ordonne la bonne conduite et écarte-toi des ignorants*** »[455]], ils seront à l'abri de toute imposition de sa part et de ce qui est au-dessus de leurs forces et de leurs moyens. Ils seront également à l'abri de ses reproches. Dans cette situation, il attribuera leur comportement aux Décrets divins et s'en tiendra à ce que la Loi ordonne, car s'ils sont emprisonnés dans leur capacité, on ne doit exiger d'eux que ce que l'on exige d'un prisonnier, et on doit les excuser comme on excuse le prisonnier. Si l'individu constate un manque d'égard de leur part, ou une mauvaise action, ou un abus vis-à-vis de lui, il ne doit pas agir de la même manière ou se disputer avec eux. Au contraire, il doit pardonner et leur trouver des excuses, en raison du cours du destin sur eux et du fait qu'ils ne sont que des instruments.

C'est dans cette situation que l'annihilation est profitable par la contemplation de la Vérité en lieu et place de leurs fautes. Un homme de gnose a dit à un individu qui l'avait offensé et opprimé : « Si toi tu es un tyran, Celui qui t'a donné le pouvoir de m'oppresser ne l'est pas. »

Ici, le serviteur a onze contemplations du mal et des torts que les créatures lui font :

❁ **La première** : c'est celle que le Shaykh a mentionné, c'est-à-dire la contemplation du Décret, et que ce qui lui arrive se produit par le Vouloir de Dieu, Son Décret et Sa Prédestination. Il considère alors ses torts comme il considère la chaleur et le froid, la maladie et la douleur, les tempêtes et la sécheresse. Toutes ces choses se produisent par la Volonté de Dieu ﷻ. Ce que Dieu veut se produit et existe nécessairement, et ce qu'Il ne veut pas ne se produit pas et ne peut pas exister. Lorsqu'il contemple les choses de cette manière, il devient serein et sait que ce qui lui arrive ne peut que se produire. Il n'éprouve alors aucun ressentiment, car ce serait comme avoir du ressentiment pour la chaleur, le froid, la maladie et la mort.

❁ **La deuxième** : c'est la contemplation de la patience. L'individu la contemple ainsi que son obligation, ses bonnes conséquences, sa récompense et ce qu'elle procure comme ravissement et joie. Cela le débarrassera du regret de ne pas

455. Coran 7 : 199.

s'être vengé, car la vengeance est toujours suivie de remord. L'individu sait aussi que s'il n'est pas patient par choix vis-à-vis de cela – et dans ce cas, sa patience est louable –, il le sera vis-à-vis de ce qui est plus grave, et cela est blâmable.

❁ **La troisième** : c'est la contemplation du pardon, de l'indulgence et de la mansuétude. Lorsque l'individu contemple ces choses, ainsi que leur excellence, leur douceur et leur puissance, il ne s'en départira qu'à cause d'un trouble de son regard intérieur. Le Prophète ﷺ a dit : « *Dieu ne procure par le pardon qu'un surcroît de puissance* ». Et l'individu sait, par expérience et témoignage direct, que la vengeance pour soi ne procure que la décadence. Dans le pardon, l'indulgence et la mansuétude, il y a de la douceur, de la sérénité, de la quiétude, de la grandeur de l'âme et de la puissance, à savoir des choses que l'on n'éprouvera jamais dans la vengeance et la riposte.

❁ **La quatrième** : c'est la contemplation de la satisfaction qui se situe à un niveau supérieur au pardon et à l'indulgence. Elle ne se produit que pour l'âme apaisée, surtout si la raison du tort qu'elle a subi est sa défense des Droits de Dieu ﷻ. Si ce qui l'a atteint est à cause de Dieu, de Son Agrément et de ce qu'Il aime, alors elle est satisfaite de qu'elle a subi pour Dieu. C'est l'état de l'individu qui aime sincèrement Dieu ﷻ : il est content des torts qu'il subit à cause de son Bien-Aimé. Mais s'il s'en plaint et éprouve de la rancune, c'est le signe évident qu'il n'est pas sincère dans son amour, et la réalité le prouve. Le poète a dit de l'amoureux sincère : « *C'est pour Toi que j'ai posé ma joue par terre / Pour le jaloux et celui qui se réjouit de mon malheur, jusqu'à ce que Tu sois satisfait.* » Celui qui n'est pas satisfait de ce qui lui arrive à cause de son Bien-Aimé, doit descendre du degré de l'amour, car il n'en est pas digne.

❁ **La cinquième** : c'est la contemplation de l'excellence et elle est supérieure à la précédente. Elle consiste à rendre en bien le mal que l'on nous a fait. L'individu doit être bienveillant envers celui qui lui fait du mal à chaque fois qu'il lui en fait, et ce qui l'aidera à agir ainsi, c'est le fait qu'il sache que c'est lui qui gagne, car le malfaiteur lui cèdera ses bonnes actions et effacera de son registre ses mauvaises actions. Voilà pourquoi il est plus approprié de remercier celui qui te fait du tort et de lui rendre son mal par le bien autant que tu peux. Dans cette situation, il faut te représenter le merveilleux cadeau que ce pauvre malheureux t'offre en te faisant don de ses bonnes actions. Si tu es un homme généreux, alors récompense-le afin que son don soit actualisé et effectif. À ce sujet, il y a de nombreux récits connus sur des hommes célèbres pour leur grande résolution et générosité.

❁ **La sixième** : c'est la contemplation de l'assurance et du rafraîchissement du cœur. Cette contemplation est extrêmement éminente pour celui qui la connaît et qui en a gouté la douceur. Dans cette contemplation, le cœur et le secret de

l'individu ne s'occupent pas du tout du mal que l'on lui fait et ne souhaitent aucune vengeance ni représailles. Il vide son cœur de tous ces sentiments et considère que son salut et son apaisement sont dans d'autres choses plus utiles, plus avantageuses, plus agréables et plus douces que la vengeance. Lorsque le cœur est préoccupé par une chose, il en perd une meilleure et plus importante, et il sera déçu. L'homme judicieux ne fait pas cela et considère que seul un sot agit de la sorte. Il y a une énorme différence entre un cœur serein et un cœur rempli d'amertume, de doutes et obsédé par la vengeance.

❁ **La septième** : c'est la contemplation de la sécurité. Quand l'individu renonce à la riposte et à la vengeance, il se met à l'abri de ce qui pourrait être pire. S'il se venge, il ressentira inévitablement de la peur et cela sème l'inimitié. L'homme raisonnable ne sous-estime jamais son adversaire, même s'il est méprisable. Combien de personnes méprisables ont fait mordre la poussière à des adversaires plus forts ? Si l'individu pardonne, ne se venge pas ni ne riposte, il se met en sécurité par rapport à l'hostilité ou pire. Il ne fait aucun doute que son indulgence, son pardon et sa mansuétude auront raison de son amertume et de la hargne de son ennemi, contrairement à la vengeance. La réalité le prouve.

❁ **La huitième** : c'est la contemplation de la lutte. C'est quand l'individu considère que l'hostilité des gens est générée par son combat pour la Cause de Dieu عزّ وجلّ, quand il leur commande le bien et leur interdit le mal, et quand il applique la Religion de Dieu عزّ وجلّ et élève Sa Parole. L'individu qui occupe cette station est celui à qui Dieu a acheté son âme et ses biens à un prix énorme. S'il veut que Dieu عزّ وجلّ lui offre le meilleur prix, il doit alors Lui vendre sa meilleure marchandise. S'il est satisfait de cette transaction, il n'a donc aucun droit sur celui qui lui fait du mal, car sa rétribution est auprès de Dieu. Ceci a été confirmé à l'unanimité par les Compagnons رضي الله عنهم et par les textes. C'est pour cette raison que le Prophète ﷺ a interdit aux Emigrés de reprendre la maison qu'ils occupaient avant leur émigration et qu'il ne leur a pas rendu les biens que leurs ennemis mecquois leur avaient pris, de même qu'il ne leur a pas garanti le prix du sang pour ceux qu'ils avaient tué durant leurs combats pour la Cause de Dieu.

Lorsqu'Abū Bakr aṣ-Ṣiddīq رضي الله عنه, avait décidé de faire payer aux apostats le prix du sang des Musulmans qu'ils avaient tué et le prix de leur destruction des biens de ces derniers, 'Umar Ibn al-Khaṭṭāb رضي الله عنه lui a dit, en présence des Compagnons : « Ce sang a coulé et ces biens ont été détruits pour la Cause de Dieu. C'est à Lui de rétribuer les croyants pour leurs sacrifices et il n'y a donc aucun prix du sang à exiger ». Les Compagnons manifestèrent leur approbation et Abū Bakr رضي الله عنه s'en remit alors à l'avis de 'Umar. Il est interdit à celui qui se soulève pour Dieu عزّ وجلّ et qui subit des torts à cause de cela de se venger. Luqmān le sage a dit à son fils :

«***Acquitte-toi de la prière, ordonne le bien et interdis le mal, et supporte patiemment ce qui t'atteint. Cela fait partie des grandes résolutions***»[456].

❁ **La neuvième** : c'est la contemplation des bienfaits de Dieu ﷻ de divers points de vue. D'abord, l'individu doit considérer le bienfait que Dieu lui fait en faisant de lui une victime qui obtiendra la victoire et non un tyran qui essuiera une défaite et sera méprisé. Certes, si on proposait à une personne raisonnable de choisir entre ces deux conditions, elle choisirait certainement d'être la victime. Ensuite, l'individu doit considérer l'expiation de ses péchés par cela. Chaque fois qu'un croyant est atteint par un chagrin, une angoisse ou un mal, Dieu ﷻ expie par cela ses fautes. En réalité, ce sont des médicaments avec lesquels on élimine le mal des fautes et des péchés. Celui qui serait content de rencontrer Dieu ﷻ avec toutes ses maladies et sans les avoir traitées de son vivant n'est qu'un sot et il sera grandement déçu. Les torts que les gens te font sont semblables aux médicaments au goût amer que le médecin compatissant te prescrit. Ne fais pas attention au goût amer et répugnant du médicament, mais à la compassion du médecin qui l'a préparé pour toi et te l'a envoyé avec celui dont le mal est un bien pour toi. Puis, l'individu doit considérer que cette épreuve est plus légère et plus facile que d'autres, car au-dessus de chaque épreuve, il y en a d'autres, plus grandes et plus amères. Si ce n'est pas un mal qui atteint le corps et les biens, c'en est peut-être un qui affecte l'individu dans sa religion, sa tradition et son témoignage de l'Unicité divine. Il doit considérer que tout malheur qui n'affecte pas la Religion est supportable et qu'en réalité, c'est un bienfait, car le véritable malheur, c'est quand la Religion est affectée.

Puis, il faut considérer sa rétribution le Jour du dénuement et de la pauvreté. Dans une tradition, il est rapporté : « Le Jour de la Résurrection, certaines personnes souhaiteraient que leur chair ait été découpée de leur vivant avec des tenailles lorsqu'ils verront la béatitude des gens éprouvés en ce bas-monde et leurs récompenses ». Le Jour de la Résurrection, la joie du serviteur pour avoir subi des torts par rapport à ses droits, ses biens, sa personne et sa dignité sera intense. La personne raisonnable doit considérer que ces choses sont des réserves pour le Jour du dénuement et de la pauvreté, et il ne doit pas compromettre cela par la vengeance qui ne lui procurera rien.

❁ **La dixième** : c'est la contemplation de l'exemple (*Uswa*). C'est une contemplation éminente et très subtile. La personne raisonnable et intelligente est satisfaite de prendre exemple sur les Messagers, les Prophètes, les alliés de Dieu et Son élite parmi Ses créatures. Ce sont les personnes qui ont été le plus éprouvées

456. Coran 31 : 17.

parmi les hommes, et les gens étaient aussi rapides à leur faire du mal que l'eau qui coule dans une cascade. Il suffit de se rappeler les histoires des Prophètes avec leurs communautés pour voir que le mal que les adversaires de notre Prophète ﷺ lui ont fait subir n'a pas son pareil. Waraqa Ibn Nawfal[457] l'avait averti : « Tu seras accusé de mensonge, banni de ta terre et on te fera du mal ». Il lui dit aussi : « Personne n'est venu avec ce que tu apportes sans avoir subi le mal des gens ». Ceci s'est réalisé pour lui et continue de se réaliser pour ses héritiers. Le serviteur ne serait-il pas content de suivre l'exemple des meilleures créatures de Dieu et de Son élite ? Celui qui veut connaître cela, qu'il considère les épreuves auxquelles sont soumis les érudits et voit comment les ignorants leur font du mal. À ce propos, Ibn 'Abd al-Barr a justement écrit un livre intitulé *Miḥan al-'Ulamā'* (les Malheurs des Savants).

❁ **La onzième** : c'est la contemplation du *Tawḥīd*. C'est la plus haute et la plus sublime des contemplations. Quand le cœur est rempli d'amour pour Dieu ﷻ, de sincérité, de préférence pour ce qui Lui plaît et qui rapproche de Lui, et lorsqu'il se réjouit de Lui, se familiarise avec Lui, se rassure et s'apaise par Lui, brûle de désir de Le rencontrer, Le prend pour allié en dehors de tout autre, en sorte qu'il lui confie toutes ses affaires et est satisfait de Ses décisions, et qu'il s'annihile par rapport à tout ce qui est autre que Lui dans Son amour, dans la crainte qu'Il lui inspire, dans l'espérance en Lui, dans Son souvenir et dans la confiance en Lui, il n'y a absolument plus de place [dans ce cœur] pour la contemplation du mal que les gens lui font. Il n'y a alors plus de place dans le cœur, la pensée et le secret de ce serviteur pour la vengeance et la riposte. Dans ce genre de cœur, il n'y a rien qui puisse compenser ou remplacer ces choses : il est affamé et non rassasié, et lorsqu'il voit de la nourriture, les flèches de son appétit s'aiguisent et ses forces le jettent vers elle. Celui dont le cœur est rempli par les nourritures les plus nobles et les plus exquises ne se tourne pas vers les autres : « ***Telle est la grâce de Dieu ! Il la donne à qui Il veut. Dieu est le Maître de la grâce infinie !*** »[458]. Lorsque l'auteur dit que cette connaissance des rangs des gens et du cours du destin sur eux procurera au serviteur leur amour, et qu'ils seront sauvés par lui, ce qu'il entend, c'est que si l'individu les traite avec égard, leur pardonne, les excuse et ne cherche pas à riposter, leur amour et leur haine deviennent égaux pour lui, et cela est également une cause de salut pour eux dans l'Au-delà, car cela les amènera à accepter de bon gré ce qu'il leur dit, leur interdit et leur ordonne. La nature humaine est ainsi faite.

457. Waraqa Ibn Nawfal : oncle paternel de Khadīja, que Dieu soit satisfait d'elle, la première épouse du Prophète ﷺ. Il faisait partie de la minorité mecquoise qui suivait la tradition d'Abraham ﵇ durant la période préislamique, et c'est lui qui a annoncé au Prophète ﷺ lors de la première descente du Coran qu'il n'était pas possédé et qu'il était le Paraclet annoncé dans les Evangiles.
458. Coran 57 : 21.

L'auteur continue : (2) « Le deuxième degré consiste à améliorer ton caractère vis-à-vis de Dieu, et cette amélioration consiste à prendre conscience que ce qui procède de toi exige tes excuses, que ce qui vient de Lui exige ta gratitude et que ta loyauté envers Lui ne doit pas avoir de limite »[459].

Ce degré repose sur deux règles :

La première, c'est que tu saches que tu es imparfait et que tout ce qui vient d'un être imparfait ne peut être qu'imparfait. Cela exige donc des excuses obligatoires de ta part. Le serviteur doit s'excuser auprès de son Seigneur pour tout ce qu'il fait de bien et de mal. Le mal est évident ; quant au bien, le serviteur doit s'excuser pour son imperfection et considérer que ce qu'il fait de bien n'est pas digne de son Seigneur. Malgré sa bonté, il doit s'excuser de sa bonté. C'est pour cette raison que Dieu ﷻ a loué la crainte de Ses alliés en disant : « ***Ceux qui donnent ce qu'ils donnent, tandis que leurs cœurs frémissent de peur [à la pensée] qu'ils doivent retourner à leur Seigneur*** »[460]. Le Prophète ﷺ a dit : « *Certes, l'homme fait le jeûne et l'aumône et craint que cela ne soit pas accepté de sa part* ». Sa peur constitue déjà sa première excuse. Deux choses l'incitent à faire ces excuses : la vision de sa défaillance et de sa négligence, et la sincérité de son amour. L'amant sincère se rapproche de son bien-aimé autant qu'il le peut, mais il s'excuse et est gêné de se présenter devant lui avec des cadeaux indignes de son statut et de son rang. On peut observer cela dans l'amour des créatures.

La deuxième règle consiste à magnifier tout ce qui te vient de Dieu ﷻ, à reconnaître que cela exige de la gratitude et que tu n'en es pas capable. Ceci n'est évident que lorsque l'amour est sincère. L'amant tend à magnifier les dons de son bien-aimé. Lorsqu'il reçoit quelque chose de sa part, le fait que son bien-aimé se soit souvenu de lui est plus important que le cadeau lui-même, et la joie suscitée par le fait que son bien-aimé se soit souvenu de lui est plus grande que celle suscitée par le cadeau reçu ; et cette joie est si forte qu'il en oublie le cadeau. Ainsi, l'amant est heureux que son bien-aimé se souvienne de lui, même s'il lui fait du mal. Le poète a dit : « *Si je suis désolé que tu m'aies fait du tort / Je suis heureux que tu te sois souvenu de moi* ». Que dire alors si le bien-aimé offre une chose, même subtile, qui réjouit l'amant ? Et que dire alors du Seigneur qui n'apporte toujours que du bien ? Et il est impossible que cela soit autre chose en ce qui Le concerne, comme il est impossible de Lui attribuer autre chose que la perfection. La meilleure créature [= le Prophète ﷺ] a exprimé cela en disant : « *Le mal ne Te revient pas* », c'est-à-dire qu'il ne T'est pas attribué et ne vient pas de Toi. Tous Ses Noms sont beaux, tous Ses Attributs sont parfaits, toutes Ses Actions sont des actes de grâce, de justice, de sagesse, de clémence et dans l'intérêt des serviteurs. Comment ose-t-on Lui

459. Manāzil, op. cit., p. 59.
460. Coran 23 : 60.

attribuer le mal ? Il mérite la louange et la gratitude pour tout ce qui vient de Sa Part, car ce sont des bienfaits et des faveurs.

La parole de l'auteur : « et que ta loyauté envers Lui ne doit pas avoir de limite » signifie que ta manière de te comporter avec ton Seigneur, en t'excusant pour tout ce qui vient de toi et en te montrant reconnaissant pour tout ce qui vient de Lui est un contrat que tu as scellé avec Dieu ﷻ, qui t'oblige à agir de la sorte jusqu'au Jour de la Résurrection.

L'auteur continue : **(3)** « Le troisième degré, c'est la caractérisation par la purification des caractères, puis le dépassement de la dispersion de la caractérisation, puis la caractérisation par le franchissement des caractères »[461].

Ce degré consiste en trois choses : la purification des caractères par le parachèvement des deux degrés précédents mentionnés par l'auteur. Tu dois les purifier de toutes les causes d'altération, de doute et de trouble. Quand tu auras fait cela, tu t'élèveras de ta dispersion vers ta concentration sur Dieu ﷻ. La caractérisation et le soufisme sont un polissage et une préparation pour la concentration. Par dispersion, l'auteur entend le fait de s'occuper d'autre chose, car le voyage exige que l'on soit tourné entièrement vers le but et que l'on ne s'occupe que du Seigneur et de personne d'autre. Ensuite, il faut monter encore et dépasser tous les caractères en s'absentant de la caractérisation et des caractères. Chez les soufis, cette absence a deux niveaux : Le premier consiste à ne s'occuper que de Dieu ﷻ et de rien d'autre. Le deuxième consiste à s'annihiler dans la Singularité, ce que les soufis appellent la « présence de l'union ». Il s'agit de l'objectif le plus élevé pour eux, et cet état est un don et ne peut pas être acquis par le serviteur. Mais si le serviteur s'expose à cela et que son désir est sincère, on peut espérer qu'il atteindra son objectif. Et Dieu est Plus Savant.

L'axe autour duquel tourne le caractère vis-à-vis de Dieu et vis-à-vis des créatures est cette sagesse de 'Abd-l-Qādir al-Jilānī : « Sois avec Dieu sans les créatures et sois avec les créatures sans ton ego ». Réfléchis donc à la beauté de ces paroles malgré leur concision et combien de règles d'initiation et de caractères éminents y sont contenus. La corruption du caractère est engendrée par la médiation des gens entre toi et Dieu, et la médiation de l'ego entre toi et les créatures. Lorsque tu te sépareras des créatures quand tu seras avec Dieu ﷻ et lorsque tu te sépareras de ton ego quand tu seras avec les créatures, tu obtiendras ce à quoi les soufis font allusion, qu'ils s'efforcent d'atteindre et autour duquel ils volent avec passion, et c'est à Dieu que l'on demande de l'aide.

---

461. Manāzil, op. cit., p. 59.

Chapitre 38
La Station de la modestie (*at-Tawāḍu'*)

Parmi les stations de «***c'est Toi que nous adorons et c'est à Toi que nous demandons de l'aide***», il y a la station de la modestie. Le Très-Haut dit à Son Prophète ﷺ : «***Les serviteurs du Miséricordieux sont ceux qui marchent sur la terre avec humilité (hawn)***»[462], c'est-à-dire avec sérénité, dignité et modestie, et non de manière hautaine, insolente et extravertie. Al-Ḥasan al-Baṣrī a dit : «Comme des personnes savantes et bienveillantes» ; Muḥammad Ibn al-Ḥanafiyya a dit : «Ce sont des hommes vénérables et chastes qui ne manquent de respect à personne. Et si on les offense, ils sont indulgents». Le mot *h-w-n* avec la voyelle «a» (c'est-à-dire *hawn*) signifie douceur et délicatesse et avec la voyelle «u» (c'est-à-dire *hūn*) signifie honte. Ainsi, le *hawn* est la qualité des croyants et le *hūn* est la qualité des mécréants qui finiront dans les flammes de l'Enfer. Le Très-Haut dit : «***Ô vous qui croyez ! Que celui d'entre vous qui abjure sa religion [sache] que Dieu fera venir des hommes qu'Il aimera et qui, eux aussi, L'aimeront. Ils seront humbles envers les croyants et durs envers les mécréants***»[463].

Du moment que leur humilité est une humilité suscitée par la miséricorde, la compassion et la tendresse, Dieu a utilisé ici le mot «envers» pour affermir la signification de ces actions, et Il n'entend pas ici le *hawān* qui est la bassesse des gens méprisables. C'est donc une humilité suscitée par la tendresse et la soumission, car le croyant est humble. Il est rapporté dans un Ḥadīth : «*Le croyant est comme le chameau docile (dhalūl), alors que l'hypocrite et le pervers sont méprisables (sing. dhalīl).*» L'humiliation est profondément attachée à quatre types de personnes : au menteur, au calomniateur, à l'avare et au tyran.

Quant à Sa Parole : ils sont «***durs envers les mécréants***», il s'agit ici d'une dureté suscitée par la force, la défense et la domination. 'Aṭā' a dit : «Ils sont durs envers les croyants comme le père envers son fils et ils sont durs envers les mécréants comme le lion envers sa proie». Il en est de même dans cet autre verset où Dieu ﷻ dit : «***Ils sont très durs envers les mécréants et pleins de compassion entre eux.***»[464] C'est le contraire de ceux à propos desquels le poète a dit : «*Ils sont hautains envers nous et lâches devant leur ennemi / L'orgueil et l'arrogance sont*

462. Coran 25 : 63.
463. Coran 5 : 54.
464. Coran 48 : 29.

vraiment deux mauvaises qualités. » Et dans le *Ṣaḥīḥ* de Muslim, il est rapporté d'après 'Iyāḍ Ibn Ḥimār, que Dieu soit satisfait de lui, que le Messager de Dieu ﷺ a dit : « *Dieu m'a révélé :* ***Soyez humbles les uns envers les autres de sorte que personne ne méprise un autre ou ne soit injuste envers lui.*** »[465]. Il y est rapporté aussi d'après Ibn Mas'ūd ﵁, que le Messager de Dieu ﷺ a dit : « *Certes, celui dont le cœur contient un atome d'orgueil n'entrera pas au Paradis* »[466].

Dans les deux *Ṣaḥīḥs*, il est rapporté que le Messager de Dieu ﷺ a dit : « *Laissez-moi vous informer à propos des habitants de l'Enfer : ce sont les gens cruels, les dépravés et les orgueilleux* »[467]. Il est rapporté aussi : « *Le Paradis et l'Enfer ont polémiqué. L'Enfer a dit : Pourquoi les orgueilleux et les tyrans sont les seuls que je reçois ? Le Paradis a dit : « Et pourquoi, moi, je n'accueille que les gens faibles et les insignifiants ?* »[468]. Dans le *Ṣaḥīḥ* de Muslim, il est rapporté d'après Abū Sa'īd Ibn Ḥimār, d'après Abū Hurayra ﵁, que le Messager de Dieu ﷺ a dit : « *Dieu, Puissant et Majestueux, dit :* ***La Magnificence est Mon Pagne et la Grandeur est Mon Manteau. Je châtierai quiconque Me les dispute.*** »[469]. Dans le *Jāmi'* d'At-Tirmidhī, il est rapporté d'après Salama Ibn al-Akwa' ﵁, que le Messager de Dieu ﷺ a dit : « *L'homme ne cesse de s'enorgueillir jusqu'à ce que son nom soit inscrit dans le registre des tyrans. Il subira alors ce qu'ils subissent* »[470].

Le Prophète ﷺ saluait les enfants quand il les croisait ; les esclaves le prenaient par la main et l'emmenaient où ils voulaient ; lorsqu'il mangeait, il léchait ses trois doigts ; chez lui, il aidait aux tâches ménagères ; il ne se vengeait jamais pour lui-même ; il raccommodait ses sandales et rapiéçait ses vêtements ; il trayait les brebis pour sa famille ; il donnait à manger aux chameaux ; il mangeait avec les domestiques ; s'asseyait avec les pauvres ; accompagnait les veuves et les orphelins lorsqu'ils en avaient besoin ; il saluait toujours en premier ; il répondait aux invitations, même pour un repas frugal. Il était constamment souriant, affable, noble de caractère, de bonne compagnie, modeste sans être faible et généreux sans gaspiller. Il avait le cœur tendre, était clément envers tous les Musulmans et était bon et bienveillant envers les croyants. Il a dit : « *Laissez-moi vous informer à propos des gens que seront interdits à l'Enfer. Il s'agit de toute personne commode, douce, tendre et affable* »[471] ; « *Que l'on m'invite pour une épaule ou pour une patte, je réponds certainement ! Et que l'on m'offre une épaule ou une patte, je l'accepte certainement !* »[472]. Le Prophète ﷺ visitait les malades, assistait aux funérailles, montait sur les ânes et répondait aux

---

465. Muslim, IV, 65.
466. Muslim, I, 47.
467. Al-Bukhārī, 4918 et Muslim, IV, 46.
468. Muslim, IV, 34, Aḥmad, II, 276 et At-Tirmidhī, IV, 2561.
469. Muslim, IV, 136 et Aḥmad, II, 248.
470. At-Tirmidhī, IV, 2000.
471. At-Tirmidhī, IV, 2488.
472. Al-Bukhārī, 5178.

invitations des esclaves. Le jour de la bataille contre les Banū Qurayẓa, il est arrivé sur un âne dont les rênes et le bât étaient en fibre de palmier.

Quand on interrogea al-Fuḍayl Ibn 'Iyāḍ à propos de la modestie, il répondit : « C'est se soumettre à la vérité, la suivre et l'accepter de celui qui l'a dite ». Un savant a dit : « La modestie, c'est quand tu considères que tu n'as aucune valeur. Celui qui estime qu'il a de la valeur n'a aucune part de la modestie ». C'est également l'opinion d'al-Fuḍayl Ibn 'Iyāḍ.

Junayd Ibn Muḥammad a dit : « La modestie signifie être humble et aimable ». Abū Yazīd al-Bisṭāmī a dit : « La modestie, c'est quand tu considères que tu n'as aucun rang ni statut, et que tu es le pire des hommes sur Terre ». Ibn 'Aṭā' a dit : « C'est accepter la vérité, quel que soit la personne qui l'a dite. La puissance est dans la modestie et celui qui la cherche dans l'orgueil est semblable à celui qui cherche de l'eau dans le feu ». Ibrāhīm Ibn Shaybān a dit : « La noblesse est dans la modestie, la puissance est dans la crainte de Dieu et la liberté est dans le contentement ». Il est rapporté que Sufyān ath-Thawrī a dit : « Les créatures les plus puissantes sont cinq : l'érudit ascète, le juriste soufi, le riche modeste, le pauvre reconnaissant et le noble digne de respect. » 'Urwa Ibn az-Zubayr ﷺ a dit : « Un jour, j'ai vu 'Umar Ibn al-Khaṭṭāb avec une outre remplie d'eau sur le dos. Je lui ai dit : Ô commandeur des croyants, cela n'est pas digne de toi ! Il m'a répondu : Lorsque les délégations sont venues les unes après les autres pour se soumettre à mes ordres, mon âme s'est sentie fière. J'ai donc décidé de la briser en l'humiliant de la sorte. » Quand Abū Hurayra ﷺ fut nommé une fois gouverneur, il portait un fagot de bois sur le dos et disait : « Laissez passer l'émir ! »

Un jour, alors que Zayd Ibn Thābit ﷺ s'apprêtait à monter en selle, Ibn 'Abbās ﷺ s'approcha pour l'aider à mettre le pied à l'étrier, mais Zayd dit : « Ô cousin du Messager de Dieu ﷺ, garde-toi de faire une chose pareille ! » Ibn 'Abbās ﷺ répondit : « C'est ainsi que le Messager de Dieu ﷺ nous a ordonné de traiter nos ainés. » Zayd lui dit : « Donne-moi ta main. » Ibn 'Abbās tendit la main et Zayd la baisa en disant : « C'est ainsi que le Messager de Dieu ﷺ nous a ordonné de traiter les gens de sa maison ». Un jour, 'Umar Ibn al-Khaṭṭāb ﷺ, partageait des étoffes entre les Compagnons. Il envoya une étoffe onéreuse à Mu'ādh Ibn Jabal ﷺ, et celui-ci la vendit au marché et acheta avec le prix de cette vente six esclaves qu'il libéra. Informé de ce que Mu'ādh avait fait, 'Umar lui envoya la fois suivante une étoffe moins onéreuse. Quand Mu'ādh le lui reprocha, 'Umar dit : « J'ai agi ainsi, car la dernière fois tu as vendu la première étoffe ». Mu'ādh répondit : « Cela ne te regarde pas ! Donne-moi la part qui me revient, car j'ai juré que sinon je te briserai le crâne ». 'Umar tendit la tête vers lui et dit : « Voici ma tête. Le plus jeune est tenu d'être bienveillant à l'égard du plus vieux ».

Un jour, al-Ḥasan al-Baṣrī passa près d'un groupe d'enfants qui avaient du pain. Ils l'invitèrent et il accepta de manger avec eux. Ensuite, il les emmena chez lui, leur donna à manger et des habits. Puis, il dit : « Le mérite leur revient. Ils ne possédaient que ce qu'ils m'ont donné à manger, alors que nous possédons beaucoup plus de choses qu'eux ». On rapporte qu'un jour, Abū Dharr ﷺ se moqua de la couleur de peau de Bilāl ﷺ (l'abyssin). Envahi par le remord, il se jeta aux pieds de Bilāl et jura : « Je ne me relèverai pas tant que Bilāl n'écrasera pas ma joue avec son pied ». Il resta longtemps dans cette position et ne se releva que quand Bilāl posa son pied sur sa joue. Rajā' Ibn Ḥaywa a dit : « Un jour, j'ai évalué le prix des vêtements de 'Umar Ibn 'Abd al-'Azīz pendant qu'il faisait un sermon. Ils ne dépassaient pas les douze dirhams, alors qu'il portait un bonnet, un turban, une chemise, un pantalon, un manteau, deux chaussons et un couvre-chef ».

Un jour, Muḥammad Ibn Wāsi' vit son fils marcher avec arrogance. Il lui dit : « Sais-tu combien j'ai acheté ta mère ? À peine trois cents dirhams. Et sais-tu qui est ton père – que Dieu n'augmente pas le nombre de Musulmans par des gens similaires à lui ! – ? Comment oses-tu donc marcher de cette manière ? ». Ḥamdūn al-Qaṣṣār a dit : « La modestie, c'est le fait de considérer que personne ne te doit rien, ni en matière de religion, ni comme choses matérielles. » Ibrāhīm Ibn Adham a dit : « Durant mon existence en tant que musulman, je n'ai été heureux que trois fois. La première fois, c'était durant un voyage en bateau. J'étais mal vêtu, j'avais les cheveux poussiéreux et longs et personne ne me connaissait. Un plaisantin qui racontait une histoire drôle à propos d'un veau et qui s'était déroulée au pays des Turcs s'approcha de moi durant son récit, me tira les cheveux, les arracha et me frappa plusieurs fois sur le cou. [Les passagers me regardaient avec mépris et me riaient au nez. Cette humiliation me remplit de joie]. La deuxième fois, c'est à mon retour d'un voyage. J'étais épuisé et j'entrai dans une mosquée pour y passer la nuit. Après la prière de la nuit, le muezzin qui s'apprêtait à rentrer chez lui vint me dire que je devais sortir. Mais j'étais tellement fatigué que je ne pouvais pas me lever. Il me saisit alors par mes chevilles et me traina en dehors de la mosquée. Je me cognai la tête contre les trois marches de l'entrée de la mosquée et mon sang se répandit. [J'étais heureux, car à chaque fois que ma tête cognait contre une marche, les mystères de toute une région se dévoilaient à mes yeux. Je souhaitai alors qu'il y eut plus de marches]. La troisième fois, c'est quand un plaisantin se moqua de moi et urina sur moi, et un autre fois encore, c'est quand je portais une vieille peau de bête rapiécée et remplie de poux qui me mordaient et me tourmentaient cruellement, et que je me suis souvenu de tous les vêtements luxueux et les biens que je possédais auparavant. Mon état de pauvreté me procura alors une joie immense ».

Un saint a dit : « Une fois, durant les circumambulations autour de la Ka'ba, j'ai vu un homme escorté par des gardes qui repoussaient les gens et les empêchaient d'accomplir ce rite à cause de lui. Quelque temps après, je vis ce même homme mendier sur le pont de Baghdâd. Etonné, je m'approchai de lui et il m'avoua : J'ai été arrogant dans un lieu où les gens s'humilient et Dieu m'a alors puni en m'humiliant dans un endroit où les gens s'élèvent ». Un jour, on informa 'Umar ibn 'Abd al-'Azīz ﷺ, que son fils avait acheté une bague d'une valeur de mille dirhams. 'Umar lui envoya le message suivant : « On m'a appris que tu as acheté un chaton d'une valeur de mille dirhams. Dès que tu auras reçu ce message, revends la bague et soulage la faim de mille ventres avec l'argent que tu auras récupéré. Après quoi, achète une bague avec deux dirhams, fais-en sorte que son chaton soit en fer chinois et fais graver dessus : Que Dieu ait pitié d'un émir qui connait la valeur de son âme ».

Les premiers péchés commis par le père des djinns [Satan] et le père des hommes [Adam] sont l'orgueil et l'avidité. Le péché de Satan le maudit fut l'orgueil et cela l'a conduit à son sort funeste ; le péché d'Adam a été suscité par l'avidité et le désir, et le repentir et la guidance en furent les conséquences. Le péché de Satan l'a amené à contester le Décret divin et à s'obstiner ; et celui d'Adam l'a contraint à se l'attribuer, à l'avouer et à implorer pardon. Les orgueilleux, les obstinés et ceux qui contestent les Décrets divins seront avec leur maitre et leur guide Satan en Enfer, et les gens du désir qui implorent pardon, reviennent vers Dieu ﷻ, reconnaissent leurs péchés et ne contestent pas le Décret seront avec leur père Adam au Paradis.

J'ai entendu le Shaykh al-Islam Ibn Taymiyya, que Dieu sanctifie son esprit, dire : « L'orgueil est plus grave que l'associationnisme, car l'orgueilleux s'estime supérieur à l'adoration de Dieu, alors que l'associationniste adore Dieu et d'autres. » C'est pour cette raison que Dieu ﷻ a réservé le Feu aux orgueilleux, conformément à ce qu'Il dit dans la sourate *Az-Zumar*[473], dans la sourate *Ghāfir* : « ***Franchissez les portes de l'Enfer pour y demeurer éternellement. Ô combien est mauvais le lieu de séjour des orgueilleux !*** »[474], dans la sourate *An-Naḥl* : « ***Entrez donc par les portes de l'Enfer pour y demeurer éternellement. Combien est mauvaise la demeure des orgueilleux !*** »[475], dans la sourate *At-Tanzīl* : « ***N'est-ce pas dans l'Enfer qu'il y aura une demeure pour les orgueilleux ?*** »[476] Dieu ﷻ informe que les orgueilleux et les

473. « Et au Jour de la Résurrection, tu verras les visages de ceux qui mentaient sur Allah, assombris. N'est-ce pas dans l'Enfer qu'il y aura une demeure pour les orgueilleux ? » (Coran 39 : 60).

474. Coran 40 : 76.

475. Coran 16 : 29.

476. Coran 39 : 60.

tyrans sont les gens dont Il a scellé les cœurs : «***Ainsi Dieu scelle-t-Il le cœur de tout orgueilleux tyran.***»[477]

Le Messager de Dieu ﷺ a dit : «*Certes, celui dont le cœur contient un atome d'orgueil n'entrera pas au Paradis*»[478] et «*L'orgueil, c'est nier et repousser volontairement la vérité et mépriser les gens*»[479]. Le Très-Haut dit : «***Dieu ne pardonne pas que l'on lui donne des associés***»[480] et attire l'attention sur le fait qu'Il ne pardonne pas non plus l'orgueil qui est encore plus grave. Comme Dieu ﷻ élève celui qui s'humilie devant Lui, Il humilie, rabaisse, méprise l'individu qui refuse d'admettre la vérité par orgueil, en particulier si elle lui est dite par plus petit que lui ou une personne qu'il n'aime pas ou méprise. En agissant ainsi, cet individu fait preuve d'orgueil vis-à-vis de Dieu, car Dieu ﷻ est la Vérité, Sa Parole est la Vérité et Sa Religion est la Vérité. La Vérité est Son Attribut, elle vient de Lui et pour Lui. Quand le serviteur la repousse, il repousse Dieu ﷻ et il s'enorgueillit devant Lui. Et Dieu est Plus Savant.

Définition de la modestie

L'auteur des *Manāzil* dit : «La modestie, c'est la soumission du serviteur à l'assaut de la vérité»[481].

C'est-à-dire qu'il reçoit le pouvoir de la vérité avec soumission, humilité et obéissance, et qu'il se place sous son joug en sorte que la vérité dispose de lui comme le propriétaire dispose de ses biens. C'est par cela que le serviteur obtient le caractère de la modestie. Le Prophète ﷺ a expliqué la modestie par son contraire en disant : «*L'orgueil, c'est nier et repousser volontairement la vérité et mépriser les gens*». Mépriser les gens signifie les repousser, nier leurs droits et les sous-estimer. Et du moment que l'homme de vérité a de l'influence et que sa parole a du poids, les orgueilleux ne lui reconnaissent pas cette influence, et en particulier les gens désœuvrés. Leur orgueil et leur désœuvrement les incitent à dénigrer le poids et l'influence de la vérité. L'essence de la modestie consiste pour le serviteur à se plier et à se soumettre à l'ascendant de la vérité, et à ne pas lui opposer son audace.

Les degrés de la modestie

L'auteur des *Manāzil* dit : «Il existe trois de degrés de modestie. (1) Le premier, c'est la modestie vis-à-vis de la Religion. Cela consiste à ne pas opposer la raison

477. Coran 40 : 35.
478. Déjà cité.
479. At-Tirmidhī, IV, 1999 et Aḥmad, I, 385.
480. Coran 4 : 48.
481. Manāzil, op. cit., p. 60.

à un texte, à ne pas soupçonner les arguments de la Religion et à ne pas trouver d'issue dans l'opposition. »

La modestie vis-à-vis de la Religion signifie qu'il faut se soumettre à ce que le Messager de Dieu ﷺ a apporté, l'accepter sans réserve et sans résistance. Cela se produit par trois choses :

Il ne faut pas opposer une chose qu'il a apporté à l'une des quatre forces d'opposition qui ont cours dans le monde et qui portent le nom de raison analytique, d'analogie, d'expérience et de politique. La première est l'instrument des théologiens orgueilleux qui opposent leurs raisonnements erronés aux textes révélés et qui déclarent : « Quand la raison est incompatible avec le texte, nous privilégions la raison et nous écartons le texte, soit par délégation soit par interprétation. La deuxième est l'instrument des juristes orgueilleux qui déclarent : « Quand l'analogie et l'opinion sont incompatibles avec le texte, nous privilégions l'analogie et nous écartons le texte sans lui prêter attention ». Les hérétiques orgueilleux qui se prétendent des soufis et des ascètes. Lorsque l'expérience et le commandement sont incompatibles, ils privilégient l'expérience et l'état et ne se soucient pas du commandement. Les gouverneurs hérétiques et les émirs tyranniques. Lorsque la Religion est incompatible avec la politique, ils privilégient la politique et ne se soucient pas de la Loi. Ces quatre catégories de personnes sont orgueilleuses et la modestie consiste à se débarrasser de tout cela.

La deuxième chose, c'est qu'il ne faut pas soupçonner les arguments de la Religion, au point de déclarer qu'un argument est corrompu, incomplet ou trop approximatif, ou qu'un autre est plus convaincant. Quand une telle chose se produit, le serviteur doit remettre en doute sa compréhension et se dire que le défaut et la calamité sont en lui et non dans le texte. Comme l'a si bien dit le poète :

« *Combien de personnes trouvent des défauts aux propos justes / Alors que le défaut est dans leur mauvaise compréhension,*

Les gens les écoutent et adhèrent à leur critique / Et cela dépend de leur tempérament et de leur intelligence. »

Ce qu'il dit est vrai, car à chaque fois qu'un individu a des soupçons par rapport à un argument religieux, il s'avère que son intelligence est corrompue et que sa raison est défaillante. Ainsi, la défaillance est dans son esprit et non dans l'argument. Si tu trouves des arguments religieux difficiles à comprendre et au-dessus de tes capacités intellectuelles, sache que c'est parce qu'ils sont trop éminents et trop nobles et que des trésors de science se cachent sous leur sol. Et si tu constates cela chez d'autres personnes et que tes soupçons concernent les opinions des hommes et non les textes révélés, il te suffira de comparer ce qu'ils disent avec les textes. Si tu ne le fais pas, tu t'éloigneras de la vérité, et sur ce point,

les savants sont tous d'accord. L'Imam ash-Shāfi'ī, que Dieu sanctifie son esprit, a déclaré : « Les Musulmans sont tous d'accord pour affirmer qu'il est illicite que celui qui découvre une *sunna* évidente du Messager de Dieu ﷺ l'abandonne à cause de l'opinion de quelqu'un. »

La troisième chose, c'est qu'il ne formule aucun argument qui s'oppose au texte, ni par ses pensées, ni par ses paroles, ni par ses actes, et ni par son état. Au contraire, s'il ressent la moindre opposition, il doit résister autant que celui qui résiste à la tentation de commettre l'adultère, de boire du vin ou de tuer un innocent. S'opposer aux arguments religieux est plus grave encore, car cela suscite l'hypocrisie. D'ailleurs, c'est ce que les grands croyants et les Imams craignaient le plus. Sache que celui qui s'oppose à un texte, à cause d'une personne qu'il suit, ou qu'il imite, ou son maître, ou en raison de son raisonnement, de son expérience ou de sa politique est excusable auprès de Dieu ﷻ. Quant à celui qui revient sur son opposition aux textes révélés, il est plus excusable encore auprès de Dieu, de Ses Messagers, de Ses Anges et des croyants parmi Ses serviteurs. Comment serait-il possible que celui qui s'oppose aux textes par imitation, mauvaise interprétation et pour d'autres raisons soit excusé, et non celui qui s'oppose aux opinions de ses maîtres par respect et conformité aux textes révélés ? Comment serait-ce possible alors même que les maîtres de ce dernier ont même ourdi des stratagèmes contre lui, piégé sa route et l'ont accusé des pires transgressions et des crimes les plus graves ? Et Dieu est Plus Savant.

L'auteur des *Manāzil* dit : « Cela n'est valable que si le serviteur sait que le salut est dans la clairvoyance, que la rectitude est subordonnée à la confiance et que l'évidence est derrière la preuve. »

Ce qu'il entend, c'est que ce qu'il a dit de la modestie vis-à-vis de la Religion est réalisé par les trois choses suivantes :

Par la connaissance que le salut contre le malheur et l'égarement est dans la clairvoyance, car celui qui n'est pas clairvoyant fait partie des gens de l'égarement dans ce monde et du malheur dans l'Au-delà. La clairvoyance est une lumière que Dieu ﷻ place dans l'œil du cœur. C'est par elle que le serviteur fait la différence entre la vérité et le mensonge, et sa relation avec le cœur est semblable à la relation de la lumière de l'œil avec l'œil. Cette clairvoyance est un don et peut être acquise. Celui qui désire regarder les Signes de Dieu et Ses Preuves, et qui se dépouille de sa passion pour Dieu, sa clairvoyance sera illuminée et il sera pourvu d'un discriminant qui lui permettra de distinguer le vrai du faux.

Par la connaissance que la rectitude est subordonnée à la confiance. C'est-à-dire qu'il est inconcevable d'atteindre la rectitude en matière de paroles, d'actions et d'état avant d'avoir acquis la confiance en sa science et s'être assuré que celle-ci est

puisée du tabernacle de la prophétie. Celui qui n'a pas atteint ce niveau ne peut avoir ni confiance, ni rectitude.

Par la connaissance que l'évidence est derrière la preuve. Par l'évidence, l'auteur entend la manifestation et l'apparition de la vérité, et ceci a lieu après la preuve. Quand celle-ci est établie, la vérité apparaît et éclate. Mais il y a une autre explication possible, à savoir que si le serviteur accepte la preuve de Dieu ﷻ par pure foi, résignation et soumission, cette acceptation sera la cause de sa manifestation, de son apparition et de son dévoilement au cœur. Une troisième explication possible est la suivante : Le serviteur ne fera la différence entre sa mauvaise et sa bonne action qu'après avoir acquis la science, à savoir la preuve de Dieu contre le serviteur. Lorsqu'il connaîtra la preuve, les sciences qui lui paraissaient confuses lui deviendront claires et les défauts de ses actions lui apparaîtront. Une autre explication possible est que par le mot « derrière », l'auteur entende « devant ». Dans ce cas, ce qu'il dit signifie que le serviteur réalise la preuve après qu'elle lui soit devenue évidente. Lorsqu'elle ne l'est pas, ce n'est pas une preuve pour lui. Autrement dit, le serviteur ne se contente pas d'une preuve qui n'est pas évidente. Or, l'évidence est « devant » la preuve. Et Dieu est Plus Savant.

L'auteur des *Manāzil* poursuit : « (2) Le deuxième degré, c'est que tu sois satisfait que celui dont Dieu est satisfait comme serviteur parmi les Musulmans soit ton frère ; que tu ne réclames pas un droit de ton ennemi ; et que tu acceptes les excuses de celui qui s'excuse »[482].

Si Dieu est satisfait de ton frère musulman en tant que serviteur, ne serais-tu pas content qu'il soit ton frère ? Si tu n'es pas satisfait qu'il soit ton frère, alors que ton Seigneur l'agrée comme serviteur, cela signifie que tu es cruellement orgueilleux. Il n'y a pas plus ignoble que le serviteur qui s'estime supérieur à son semblable et qui refuse qu'il soit son frère, alors que son Seigneur est satisfait de sa servitude. De ce qui précède, il résulte que l'orgueilleux n'est pas satisfait de la servitude vis-à-vis de son Seigneur, car sa servitude exige qu'il soit content de la fraternité de Son serviteur. C'est ce qui se produit entre les esclaves des rois. Certains considèrent que ce sont des *khashdāshiya* (des mamelouks) par rapport aux autres et non des esclaves au sens strict du terme.

L'auteur dit aussi : « ... que tu ne réclames pas un droit de ton ennemi », c'est-à-dire que tu ne seras digne du degré de la modestie que si tu acceptes la vérité de la part de celui que tu aimes et de celui qui tu n'aimes pas, de ton ami et de ton ennemi. Si tu ne lui rends pas ce qui lui revient, comment peux-tu le priver de son droit ? Son aversion ne doit pas t'empêcher de reconnaître son droit, ni de lui donner.

482. Manāzil, op. cit., pp. 60-61.

Quant au fait « d'accepter les excuses de celui qui s'excuse », cela signifie que la modestie exige que tu acceptes les excuses de celui qui t'a offensé quand il vient te les présenter, que ses excuses soient fausses ou vraies, car c'est à Dieu ﷻ que tu dois t'en remettre en ce qui concerne sa sincérité, comme l'a fait le Messager de Dieu ﷺ avec les hypocrites qui étaient restés en arrière durant la bataille. Lorsqu'il rentra et qu'ils vinrent s'excuser, il accepta leurs excuses et s'en remit à Dieu en ce qui concernait leur sincérité. Si tu constates des lacunes dans ses excuses, la générosité et la modestie exigent que tu ne lui fasses par de remarques ni de reproches et que tu dises : « Il se peut que l'affaire soit comme tu la décris », « Personne ne peut repousser le destin » et d'autres choses de ce genre.

L'auteur des *Manāzil* poursuit : « (3) Le troisième degré, c'est que tu sois modeste envers Dieu. Dans ton service, tu dois renoncer à ton opinion et tes habitudes ; dans ton compagnonnage, tu dois renoncer à tes droits ; et dans ta contemplation, tu dois renoncer à ta forme »[483].

Il dit donc que la modestie consiste à servir Dieu ﷻ et à L'adorer par ce qu'Il t'a ordonné et en suivant Ses Ordres, et non selon tes opinions. Ta servitude ne doit pas être motivée par la coutume, comme c'est le cas pour les personnes qui manquent de clairvoyance, qui ne font les choses que par habitude et qui, si elles étaient habituées à faire le contraire, le feraient sans hésiter. En résumé, la motivation à la servitude ne doit pas être l'opinion ni l'accord de la passion, de l'amour et de l'habitude, mais le seul mobile doit être l'obéissance à l'Ordre. Quant au reste, à savoir la passion, l'amour et l'habitude, ce sont des éléments complémentaires et non le véritable mobile. Cette sagesse n'est claire que pour les gens clairvoyants. Quant au fait que le serviteur doive renoncer à ses droits dans son compagnonnage, cela signifie qu'il ne doit pas revendiquer des droits pour son service à Dieu ﷻ. Sa compagnie avec Dieu doit avoir lieu dans la servitude, la pure pauvreté, l'humilité et la contrition. Dès que le serviteur estime qu'il a des droits, sa servitude est altérée, corrompue et pourrait conduire au mépris divin. Cela ne contredit pas l'engagement de Dieu de récompenser et d'honorer Ses serviteurs. C'est un engagement pris uniquement en raison de Sa Générosité, de Sa Bonté et de Sa Bienveillance, et non parce que les serviteurs le méritent ou parce que leurs actions réclament cela de Lui.

Tu dois bien faire la différence entre ces réalités, car les gens sont divisés en trois catégories par rapport à cela : Il y a ceux qui considèrent que le serviteur est trop insignifiant pour réclamer quelque chose à son Seigneur et qui déclarent : « Dieu ne doit absolument rien à personne ». Ainsi, ils nient ce à quoi Dieu ﷻ S'est engagé ; Il y a ceux qui considèrent que Dieu a pris des engagements vis-à-vis de Ses serviteurs. Ils pensent que les œuvres du serviteur obligent Dieu à Ses

483. Manāzil, op. cit., p. 61.

engagements et qu'elles sont des causes. Or, cette catégorie et la précédente se trompent lourdement ; Enfin, il y a les gens de la guidance et de la vérité. Ils disent : Le serviteur n'oblige pas Dieu à lui accorder le salut et le succès par ses efforts. L'œuvre du serviteur ne peut en aucun cas assurer au serviteur l'entrée au Paradis, ni le sauver du Feu de l'Enfer. C'est par Sa Grâce, Sa Générosité, Sa Magnificence, Sa Bonté et Sa Bienveillance que Dieu S'est engagé vis-à-vis de Son serviteur en vertu de Sa Promesse.

La Promesse du Généreux est une obligation, même si elle est précédée de « peut-être » (*'asā*)[484] ou de « possiblement » (*la'alla*)[485]. Voilà pourquoi Ibn 'Abbās ﵄, a dit : « Pour Dieu, « possiblement » est une obligation. » Mais l'engagement de l'individu méprisable et abject ne l'est pas, même s'il jure. En résumé, le fait que le serviteur considère qu'il n'a pas de droits sur Dieu ﷻ ne contredit pas le fait que Dieu S'oblige et ce qu'Il considère comme un droit en faveur du serviteur. Le Prophète ﷺ a dit à Mu'ādh Ibn Jabal ﵁ : « *Ô Mu'ādh ! Sais-tu quel est le Droit de Dieu sur ses serviteurs ?* ». *Mu'ādh répondit :* « *Dieu et Son Messager sont plus savants* ». Il dit : « *Le Droit de Dieu sur Ses serviteurs, c'est qu'ils L'adorent sans rien Lui associer* ». Puis il ajouta : « *Ô Mu'ādh ! Sais-tu quel est le droit des serviteurs sur Dieu s'ils font cela ?* ». Mu'ādh répondit : « *Dieu et Son Messager sont plus savants* ». Il dit : « *Le droit des serviteurs sur Dieu, c'est qu'Il ne les châtie pas avec le Feu* »[486].

Personne n'a de droit sur le Seigneur, et le « peut-être » n'est pas perdu auprès de Lui. Le poète a dit : « *Les serviteurs n'ont aucun droit sur Lui / Absolument pas. Et le "peut-être" n'est pas perdu auprès de Lui. S'ils sont châtiés, c'est par Sa Justice et s'ils sont récompensés / C'est par Sa Grâce : Il est Généreux et Ses dons sont immenses.* »

Un autre élément de la modestie consiste en ton annihilation par rapport à ton âme. La forme est l'âme et le fait de s'en dépouiller correspond à l'annihilation lors de la contemplation de la Présence divine. D'un certain point de vue, on peut dire que cette condition peut être acquise, mais pour les soufis, elle ne peut pas l'être, car l'annihilation a lieu lors de la théophanie. La théophanie est une lumière, et la lumière domine l'obscurité et la chasse. Pour les soufis, la forme est une obscurité qui craint la lumière et la fuit. Ainsi, le dépouillement du serviteur de sa forme lors de la théophanie est essentiel. Mais on peut dire que cette annihilation peut être acquise dans la mesure où elle est résultat des stations acquises. Le résultat de ce qui est obtenu par acquisition indique qu'il peut être acquis. Son fruit n'empêche pas que l'on dise qu'il puisse être acquis, même s'il est obtenu par essence. Et Dieu est Plus Savant.

---

484. Comme dans Sa Parole : « ***Peut-être ('asā) Dieu réprimera-t-il la violence des mécréants*** » (Coran 4 : 84) et « ***Ceux-là, Dieu les absoudra peut-être. Dieu est Celui qui efface les péchés, le Pardonneur.*** » (Coran 4 : 99).

485. « ***Puissiez-vous (la'alla-kum) être reconnaissants*** » (2 : 185), « ***Puissent-ils (la'alla-hum) être bien guidés*** » (2 : 186).

486. Al-Bukhārī, 6500.

Chapitre 39
La Station de la chevalerie spirituelle (*al-Futuwwa*)

Parmi les stations de «***c'est Toi que nous adorons et c'est à Toi que nous demandons de l'aide***», il y a la station de la chevalerie. La réalité de cette station consiste à être bienveillant envers les gens, à ne pas leur faire du tort, à supporter leur mal et à utiliser les bons caractères avec eux. En réalité, *al-Futuwwa* est le résultat des bons caractères et leur utilisation. La différence entre *al-Ftuwwa* et *al-Murū'a*[487], c'est que cette dernière est plus large et que la première est un type de *Murū'a. Al-Murū'a* consiste à utiliser ce qui embellit et agrémente les qualités du serviteur par rapport à lui-même et aux autres et à abandonner celles qui les enlaidit et les souille par rapport à lui-même et aux autres.

Al-Futuwwa, c'est l'utilisation des nobles caractères avec les gens et il en existe trois niveaux: le niveau de la caractérisation et des bons caractères, le niveau de la courtoisie et le niveau de *al-murū'a*. La Loi révélée n'a pas exprimé cette réalité par ce nom, mais par l'expression: «nobles caractères» (*makārim al-Akhlāq*), comme dans le *Ḥadīth* rapporté par Yūsuf Ibn Muḥammad Ibn al-Munkadar, d'après son père, d'après Jābir ﵁ où le Prophète ﷺ a déclaré: «*J'ai été envoyé pour compléter les nobles caractères et les meilleures actions.*»[488] Le mot *Futuwwa* dérive de *fatā*, à savoir le jeune, ou l'homme peu âgé.

Dieu ﷻ dit à propos des gens de la Caverne: «***Nous te relatons leur histoire en toute vérité. Ce sont des jeunes gens qui croyaient en leur Seigneur et à qui, en outre, Nous avions donné une bonne guidance***»[489], à propos du peuple d'Abraham ﵇: «***Certains dirent: «Nous avons entendu un jeune homme qui les mentionnait; il se nomme Abraham***»[490] et à propos de Joseph ﵇: «***Deux jeunes serviteurs entrèrent en prison avec lui***»[491] et: «***Joseph dit à ses jeunes servants: «Remettez dans leurs sacs les marchandises avec lesquelles ils nous ont payés afin qu'ils les retrouvent lorsqu'ils seront de retour dans leur famille; peut-être alors reviendront-ils ici.***»[492] Le mot *fatā* ne s'applique pas pour qualifier quelqu'un de louable ou de blâmable, comme quand on dit de quelqu'un qu'il est jeune ou

---

487. La magnanimité, la courtoisie et la virilité.
488. Al-Bukhārī, Al-Adab al-mufrad.
489. Coran 18: 13.
490. Coran 21: 60.
491. Coran 12: 36.
492. Coran 12: 62.

adolescent. C'est pour cette raison que le mot *Futuwwa* n'apparaît pas dans le Coran, ni dans les Traditions du Prophète ﷺ, ni dans celles des prédécesseurs. C'est après eux que ce terme a été utilisé pour désigner les « nobles caractères » (*makārim al-akhlāq*) et celui qui est toujours au service d'autrui. À ma connaissance, les premiers à avoir parlé de *Futuwwa* sont Ja'far Ibn Muḥammad ﷺ, puis al-Fuḍayl Ibn 'Iyāḍ ﷺ, puis l'Imam Aḥmad ﷺ, puis Sahl Ibn 'Abd Allāh ﷺ, puis Junayd ﷺ, puis de nombreux autres soufis.

On rapporte que lorsqu'un homme interrogea Ja'far Ibn Muḥammad à propos de la *Futuwwa*, il lui dit : « Toi, qu'en dis-tu ? » L'homme répondit : « *Al-Futuwwa* consiste à remercier quand on nous donne et à être patient quand on nous prive ». Ja'far dit : « Pour nous, même les chiens font cela ». L'homme dit : « Ô descendant du Messager de Dieu ! Qu'est-ce qu'*al-Futuwwa* pour vous ? ». Il répondit : « Quand on nous donne, on privilégie les autres ; et quand on nous prive, on remercie ». Al-Fuḍayl Ibn 'Iyāḍ a dit : « *Al-Futuwwa* consiste à pardonner les manquements des frères ». Selon ce qui a été rapporté par son fils 'Abd Allāh, l'Imam Aḥmad a dit : « *Al-Futuwwa* consiste à s'abstenir de ce que tu désires à cause de ce que tu crains. » À ma connaissance, parmi les quatre grands Imams, l'Imam Aḥmad est le seul qui a parlé de *Futuwwa*. Interrogé sur *al-Futuwwa*, Junayd dit : « Cela consiste à ne pas effrayer le pauvre et à ne pas contredire le riche ». Al-Ḥārith al-Muḥāsibī a dit : « La *Futuwwa*, c'est que tu sois juste envers les autres et que tu ne réclames pas que l'on le soit envers toi ». 'Umar Ibn 'Uthmān al-Makkī a dit : « *Al-Futuwwa*, c'est le bon caractère ». Quant à Muḥammad Ibn 'Alī at-Tirmidhī, il a dit : « *Al-Futuwwa*, c'est que tu sois l'adversaire de ton âme pour ton Seigneur ».

Un autre savant a dit : « *Al-Futuwwa*, c'est que tu ne te considères supérieur à personne ». Ad-Daqqāq a dit : « Ce caractère ne peut être parfait que pour le Messager de Dieu ﷺ, car le Jour de la Résurrection, chacun dira : « Seigneur, sauve mon âme, mon âme ! », alors que lui dira : « Seigneur, sauve ma communauté, ma communauté ! »[493] ». Un maître a dit : « *Al-Futuwwa* consiste à briser l'idole qui est entre ton Seigneur et toi, c'est-à-dire ton âme. Dieu a rapporté à propos de Son ami Abraham عليه السلام, qu'il avait mis en pièces les idoles pour Lui. Le chevalier est celui qui n'en brise qu'une pour Dieu ﷻ. » Un autre a dit : « *Al-Futuwwa*, c'est que tu ne sois l'ennemi de personne pour toi-même, mais que tu le sois pour les droits de Dieu, même s'il s'agit de ton meilleur ami ». At-Tirmidhī a dit : « *Al-Futuwwa*, c'est que ce qui dure et ce qui est transitoire soient égal à tes yeux ». Un autre a dit : « *Al-Futuwwa*, c'est que tu ne fasses pas de différence entre le croyant et le mécréant quand ils mangent chez toi ». Junayd a dit : « *Al-Futuwwa*, c'est s'abstenir du mal et être généreux ». Sahl a dit : « *Al-Futuwwa*, c'est se conformer à la *Sunna* ».

---

493. Allusion au Ḥadīth de l'intercession rapporté par Al-Bukhārī et Muslim.

D'autres ont dit : « *Al-Futuwwa*, c'est quand tu estimes que tu n'as aucun mérite à faire le bien » ; « C'est le fait de ne pas se cacher de celui qui a besoin de toi » ; « C'est le fait de ne pas fuir quand le mendiant arrive » ; « C'est le fait de manifester les bienfaits et de cacher les malheurs » ; « C'est le fait de ne pas faire de réserves de nourritures et de ne pas t'excuser. » Un maître a rapporté : « Lors de sa nuit de noces, un homme découvrit que sa nouvelle épouse était atteinte de variole. Il se plaignit alors d'un mal des yeux et dit à son épouse : J'ai perdu la vue. À sa mort vingt ans plus tard, son épouse ne savait toujours pas qu'en réalité il voyait et n'avait jamais perdu la vue. Quand on lui demanda pourquoi il avait feint la cécité aussi longtemps, il répondit qu'il ne voulait pas blesser son épouse. On lui dit alors : Tu as surpassé les chevaliers les plus preux ».

On a dit aussi : « Certes, le fait de faire des bénéfices aux frais de ton ami ne fait pas partie de *al-Futuwwa* ». On rapporte qu'un jour, un homme invita un groupe de jeunes à un repas. Quand ils finirent de manger, une jeune fille sortit avec un récipient d'eau pour qu'ils se lavent les mains. L'un d'eux se retint et dit : « Il n'est pas chevaleresque que les femmes versent de l'eau sur les mains des hommes ». Surpris, un autre dit : « Cela fait des années que je fréquente cette maison, et je n'ai jamais su si la personne qui versait de l'eau sur nos mains était un homme ou une femme ». On rapporte aussi qu'un jour, un groupe de chevaliers rendit visite à un homme. L'homme cria alors à un serviteur : « Apporte à manger ! » Il attendit un peu et ne voyant rien venir, il cria une deuxième fois, puis une troisième en vain. Ses hôtes se regardèrent et dirent : « Il n'est pas chevaleresque qu'un homme garde un serviteur qui ne lui obéit pas et qui tarde autant à apporter à manger ! » Le serviteur arriva enfin et le maître de maison lui dit : « Qu'est-ce qui t'a retardé autant ? » Il répondit : « Il y avait des fourmis dans le plat. Il m'a paru malséant d'apporter aux jeunes un plat avec des fourmis et j'ai pensé qu'il n'était pas chevaleresque d'empêcher les fourmis de se nourrir. J'ai donc attendu qu'elles aient fini et qu'elles s'en aillent ». Emerveillés, les hôtes dirent : « Ô jeune homme ! Personne n'est plus digne que toi de servir les chevaliers ».

Autre exemple de *Futuwwa* : On rapporte qu'un jour à Médine, un pèlerin épuisé s'endormit. À son réveil, il constata que sa sacoche qui contenait mille dinars avait disparu. Désemparé, il se leva précipitamment et dès qu'il vit Ja'far Ibn Muḥammad, il le saisit brutalement par le bras et lui dit : « C'est toi qui a pris ma sacoche ? » Ja'far lui répondit calmement : « Qu'y avait-il dans ta sacoche ? » L'homme dit : « Mille dinars ». Ja'far l'invita à le suivre. Une fois chez lui, il pesa mille dinars et les donna à l'infortuné. L'homme s'en alla, soulagé, puis quelque temps plus tard, il retrouva sa sacoche. Il revint alors confus chez Ja'far pour lui restituer son argent, mais à sa grande surprise, Ja'far lui dit : « Je ne reprends jamais ce qui sort de ma main ». L'homme demanda alors aux gens : « Qui est

cet homme ? » et on l'informa que c'était Ja'far Ibn Muḥammad [le descendant du Prophète ﷺ par sa fille Fāṭima, que la paix soit sur elle, sur son époux et ses descendants].

L'auteur des *Manāzil* dit : « La sagesse d'*al-Futuwwa*, c'est quand tu estimes que tu n'as pas de mérite et quand tu considères que tu n'as pas de droit »[494].

Il dit donc que le cœur et la prunelle d'*al-Futuwwa*, c'est quand tu t'annihiles par la contemplation de ton imperfection et de tes défauts par rapport à ton mérite, et quand tu deviens absent à la contemplation des droits que tu as sur les gens par la contemplation des droits qu'ils ont sur toi. Les gens sont divisés en trois catégories par rapport à cela : La plus noble est celle-ci et la plus méprisable est celle des gens diamétralement opposés, à savoir les gens dont la contemplation de leurs mérites annihile la contemplation de leurs défauts et la contemplation des droits qu'ils ont sur les gens annihile la contemplation des droits que les gens ont sur eux. La catégorie intermédiaire est celle des gens qui contemplent les deux : ils voient leurs défauts et leurs vertus, ainsi que les droits des gens sur eux et leurs droits sur les gens.

Les degrés de Futuwwa

L'auteur des *Manāzil* dit : « Il existe trois degrés de *Futuwwa*. (**1**) Le premier consiste à renoncer à toute querelle, à ne pas prêter attention à la faute et à oublier les torts »[495].

Ce degré relève du renoncement et du dépouillement. Il consiste à ne se quereller avec personne, mais uniquement avec son âme. Ce degré comporte trois choses : Le serviteur ne doit pas se quereller avec ses paroles ; il ne doit pas souhaiter se quereller dans son cœur ; et il ne doit pas penser à se quereller. Ceci par rapport à ses droits. Par rapport aux Droits de son Seigneur, *al-Futuwwa* consiste à se quereller au Nom de Dieu ﷻ et pour Lui et à Le prendre comme Arbitre. En effet, le Prophète ﷺ disait avant sa prière : « *C'est en Ton Nom que je me querelle et c'est Toi que je prends pour Arbitre* »[496]. Ce degré de *Futuwwa* est celui des savants qui appellent à Dieu ﷻ. Quant au fait de ne pas prêter attention à la faute, cela signifie que lorsque l'on voit quelqu'un commettre une faute punie par la Loi, on doit lui montrer que l'on ne l'a pas vu afin de ne pas le plonger dans le désarroi et de le soulager de l'obligation de se justifier. La *Futuwwa* de l'inattention est supérieure à celle de la dissimulation.

494. Manāzil, op. cit., p. 61.
495. Ibid.
496. Al-Bukhārī, 1120 et Muslim, I, 199.

Abū ʿAlī ad-Daqqāq a dit : « Un jour, une femme arriva et posa une question à Ḥātim sur un ton véhément. S'apercevant de son impair, elle eut honte, mais pour ne pas la froisser davantage, Ḥātim se fit passer pour un malentendant et lui dit : « Peux-tu répéter ta question ? » La femme fut soulagée et se dit qu'il ne l'avait pas entendu crier. C'est pour cette raison qu'il fut surnommé al-Aṣamm (le malentendant). Cette inattention est la moitié de la *Futuwwa.*

Quant à l'oubli des torts, cela signifie que tu dois oublier le mal que quelqu'un t'a fait, afin que ton cœur soit pacifié vis-à-vis de lui et que tu ne l'évites pas. Il y a également une autre forme d'oubli qui fait partie d'*al-Futuwwa*, à savoir l'oubli de tes bienfaits envers celui qui en a bénéficié, au point de croire qu'un autre que toi en a été l'auteur. Le mérite de cet oubli est supérieur à l'autre. Le poète a dit à propos de ce second type d'oubli : « *Il oublie ses bonnes œuvres et Dieu les montre / C'est quand tu caches ce qui est beau qu'il apparait le plus* ».

L'auteur des *Manāzil* poursuit : « **(2)** Le deuxième degré consiste à te rapprocher de celui qui te désobéit, d'être généreux envers celui qui te fait du mal et d'excuser celui qui t'offense. Que cela soit un geste de tolérance et non de refoulement, d'affection et non d'endurance ».

Ce degré est supérieur au précédent et plus difficile. En effet, le premier te demande de renoncer à la riposte et de ne pas prêter attention aux fautes d'autrui, alors que celui-ci te demande d'être bienveillant à l'égard de celui qui t'a fait du mal et de le traiter d'une manière diamétralement opposée à celle par laquelle il a traité. Ainsi, ta bienveillance accueille sa malveillance, comme l'a dit le poète : « *Lorsque vous tombez malades, nous venons vous visiter / Et lorsque vous commettez des péchés, nous venons vous excuser* ». Celui qui veut comprendre davantage ce degré, il lui suffit de considérer la vie du Prophète ﷺ et il verra que cette attitude était commune chez lui. En outre, personne n'a réalisé ce degré de manière aussi parfaite que lui. Après lui viennent ceux qui ont hérité de lui ce degré, selon leur disposition au renoncement.

Je n'ai jamais rencontré une personne autant dotée de ces qualités que le Shaykh al-Islam Ibn Taymiyya, que Dieu sanctifie son esprit. Un de ses plus grands compagnons disait : « J'aurai aimé que mes amis me traitent comme le Shaykh traite ses ennemis et ses adversaires ». Je ne l'ai jamais vu invoquer Dieu ﷻ contre une personne, mais toujours en la faveur de celle-ci. Un jour, je suis venu lui annoncer la bonne nouvelle de la mort de son plus grand ennemi, le plus acharné et le plus nuisible pour lui, mais il me traita durement et me gronda, puis il se leva et alla présenter ses condoléances à la famille du défunt. Il leur dit : « Sachez que je le remplace et que vous pouvez compter sur mon aide à tout moment », et d'autres formules de condoléances de ce genre. La famille fut enchantée, le remercia et invoqua Dieu en sa faveur. Que Dieu lui fasse miséricorde et soit satisfait de lui.

Quant au fait « d'excuser celui qui t'offense », cela apparaît incompréhensible au premier regard, du moment que tu n'as pas commis de faute qui exige des excuses. Ton but, c'est de ne pas lui faire de reproches. Est-ce que tu dois t'excuser de ne pas lui faire de reproches ? Dans ce cas, tu te mettrais à la place du coupable et non de la victime, alors que c'est au coupable de présenter des excuses. Ce qui te permet de contempler cela, c'est que tu saches que Dieu ﷻ t'éprouve par le péché, conformément à Sa Parole : « ***Si quelque malheur vous atteint, sachez qu'il est la conséquence de vos propres agissements, mais Dieu excuse beaucoup.*** »[497] Si tu sais que c'est toi qui a commencé la faute et que Dieu S'est vengé de toi par celui qui te fait du mal, alors tu dois vraiment être le premier à t'excuser. Ce qui te facilitera les choses, ce sont les dix contemplations précédentes. Tiens-toi à elles, car elles contiennent des trésors de connaissance et de bien.

Quand Anṣārī dit : « Que cela soit un geste de tolérance et non de refoulement, d'affection et non d'endurance », cela signifie que tu dois agir ainsi par tolérance, de bon gré et de bon-cœur, et non pour refouler ta colère, ou par ennui, ou par endurance, car cela prouverait qu'*al-Futuwwa* ne fait pas partie de tes caractères et qu'il ne s'agit que d'une affectation qui finira par disparaître. Tôt ou tard, le statut du caractère apparaîtra clairement et te démasquera. Le but n'est que de réformer l'intérieur, le secret et le cœur. Ce que l'auteur dit ici n'est possible qu'après avoir traversé le pont de l'endurance et du refoulement. Quand on y parvient, alors on peut atteindre cette station avec l'aide de Dieu. Et Dieu est Plus Savant.

Le Shaykh poursuit : « (3) Le troisième degré, c'est que tu ne dois pas t'accrocher à un argument durant le voyage, ni altérer ton obligation par une compensation, ni t'arrêter à une forme dans ta contemplation. »

Ce degré englobe donc ces trois choses. En ce qui concerne sa parole « tu ne dois pas t'accrocher à un argument durant le voyage », le Shaykh a expliqué ce qu'il entend à la fin du chapitre en disant : « Dans la science de l'élite, il n'est jamais permis à celui qui cherche la lumière de la vérité à travers l'argumentation de prétendre à la *Futuwwa.* » Ce point est d'une extrême importance et mérite que l'on s'y arrête. En fait, celui qui voyage vers Dieu ﷻ marche avec les pieds de la certitude et sur la voie de la clairvoyance et de la contemplation. Le fait qu'il s'arrête à un argument indique qu'il n'a pas senti le parfum de la certitude. Ce qui signifie que, selon les soufis, la connaissance est une nécessité et non un argument. Et ceci est juste. C'est pour cette raison que les Messagers n'ont jamais appelé leurs communautés à affirmer le Créateur, mais à L'adorer et à proclamer Son Unicité, et ils se sont adressés à eux dans un langage qui n'admet aucun doute sur l'affirmation de Dieu, et qui n'a pas besoin d'argumentation. C'est pour cette

497. Coran 42 : 30.

raison que «***leurs Envoyés dirent: Peut-on douter de Dieu, le Créateur des cieux et de la terre?***»[498] Comment peut-on argumenter sur une matière qui est plus évidente que l'argument?

Un maître a dit: «Pourquoi chercherais-je une preuve sur Celui qui est la Preuve de toute chose?» Le fait que le voyageur s'accroche et s'arrête à la preuve, indique son manque de certitude. Il s'accroche à la preuve qui le conduit au but après en avoir eu connaissance; et après avoir obtenu cette connaissance, il a besoin d'une preuve qui l'y conduise et lui indique la voie pour y arriver. Or, cette preuve n'est autre que le Messager de Dieu ﷺ. Le voyageur doit s'arrêter et s'accrocher à lui, et il ne doit marcher que derrière lui.

Les soufis font allusion au dévoilement et à la contemplation de la vérité, mais on ne peut absolument pas rechercher cela avec le raisonnement. On ne doit pas dire: «Qu'est ce qui prouve que l'on a réalisé cela?», car on n'atteint le but qu'après avoir cheminé sur la voie et qu'après avoir franchi les stations les unes après les autres. C'est donc par le voyage spirituel que le voyageur atteint le but et non par le raisonnement. Celui qui recourt au raisonnement arrive à la science, alors que le but recherché par les soufis est au-delà de cela. Pour les soufis, la science est une de leurs stations, comme nous le verrons plus loin si Dieu veut. C'est pour cette raison qu'ils surnomment les «gens du raisonnement», les gens du «on dit que ...». Les «gens du dévoilement» sont des «gens de l'état spirituel». Les soufis œuvrent pour atteindre le dévoilement qui s'obtient par la lumière de la vision, et non pour atteindre la science qui s'obtient par le raisonnement et la démonstration. Ce point est ambigu et conduit à des erreurs de compréhension. Sur ce point précis, la preuve est une condition, de même que la science qui est une porte obligatoire pour accéder au but. On ne peut arriver au but qu'en passant par cette porte, conformément à la Parole divine: «***Entrez dans les maisons par leurs portes***»[499].

Celui qui ne s'arrête pas à la preuve court un énorme risque et s'expose au plus grand danger, à savoir, cesser complètement de rechercher le but et arriver à ce qui n'est que pure fantaisie et impossibilité: «***Il s'écarte du droit chemin***»[500].

Si on dit: «Le fait de suivre la preuve affaiblit la détermination et le cœur. La preuve divise alors que ce qui est prouvé rassemble. Or, le voyageur recherche la concentration sur le Prouvé. Pourquoi devrait-il s'exposer à la division provoquée par la preuve?» C'est ce genre de calamité qui a conduit certains à se détourner de la science et à l'interdire, et cela a fini par devenir le maillon faible de la voie. Cette notion est également apparue à l'époque des anciens grands maitres spirituels: ils

498. Coran 14: 10.
499. Coran 2: 189.
500. Coran 2: 108.

l'ont tous rejetée et se sont désolidarisés de ceux qui tenaient un tel discours. Au contraire, ils encourageaient leurs disciples à acquérir la science et déclaraient que leur voie était liée à elle et que ceux qui ne s'appuyaient pas sur elle échoueraient. Junayd faisait partie des maîtres qui insistaient le plus sur la science et qui incitaient fortement leurs disciples à l'acquérir. La dispersion provoquée par l'argumentation est certainement meilleure que la concentration sur la fantaisie et l'imagination. On ne peut connaître la véritable concentration que par la preuve et la science. La preuve et la science sont nécessaires pour le serviteur sincère, et il ne peut pas s'en passer. Certes, la certitude du serviteur sincère et la lumière de sa clairvoyance et de son dévoilement peuvent le dispenser de beaucoup d'arguments auxquels recourent les gens affectés et les spécialistes des « on dit », car il est occupé par ce qui est bien plus important, à savoir le but recherché.

Par exemple, le théologien passe sa vie à prouver la contingence du monde et l'éternité du Créateur, or cela est plus qu'évident pour le voyageur sincère doté de certitude. Ce qui est recherché par l'argumentation du premier, à savoir le raisonnement qui est le domaine du doute, des questions et des suggestions sans fin, est dévoilement et certitude pour le voyageur sincère. Pour ce dernier, suivre ce théologien est une rupture et une perte de *Futuwwa*. Ceci est vrai, et aucun homme de connaissance ne le conteste. Tu vois le théologien faire des recherches approfondies sur le temps, l'espace, les substances, les contingences et les univers. Toute son énergie est consacrée à cela et ne va pas-au-delà, à savoir jusqu'au Créateur de toutes ces choses et à l'adoration qui Lui est due. En revanche, le voyageur sincère a dépassé tout cela. Son cœur est concentré sur le Créateur et l'adoration qui Lui est due, en vertu de Ses Noms et de Ses Attributs. Il ne se tourne vers nul autre que Dieu ﷻ et son cœur n'est occupé que par Lui. Le théologien est dispersé et occupé par la connaissance de la réalité du temps et de l'espace, alors que le gnostique est très économe de son temps et ne le gaspille pas dans d'autres activités que le cheminement vers le Seigneur du temps et de l'espace. En résumé, celui qui atteint ce degré ne s'accroche pas aux preuves durant son voyage et ne peut marcher que derrière la preuve. Il n'a pas besoin d'une preuve d'existence de Ce qui est recherché ; et il ne peut se passer, pas même un instant, d'une preuve qui le conduit vers ce qu'il recherche. La marche du voyageur sincère repose sur la clairvoyance, la certitude et le dévoilement, et non sur la spéculation et le raisonnement.

Quand Anṣārī dit « ni altérer ton obligation par une compensation [durant le voyage] », il entend que ta réponse à l'appel de la vérité doit être sincère. Une réponse motivée par l'amour et le désir du Bien-Aimé, et non une réponse altérée par l'envie d'autres choses que Lui, comme l'exaucement de souhaits mondains et de compensations. Lorsque tu réaliseras cela, tu recevras toutes les compensations,

les faveurs et les parts, conformément à la Tradition divine : « ***Ô fils d'Adam, cherche-Moi et tu Me trouveras. Si tu Me trouves, tu trouveras toutes les choses ; et si tu Me rates, tu rateras toutes les choses. Tu dois M'aimer plus que toutes les choses.*** » Celui qui se détourne de ce qui est autre que Dieu ﷻ et qui n'altère pas son désir de Lui par le désir d'une compensation, mais par amour pour Lui et par désir sincère de Son Visage, il remportera toutes les compensations, toutes les parts et tout ce qu'il veut. Dans la mesure où il n'a pas fait de ces choses l'objet de sa quête, elles seront toutes mises à sa disposition, et il sera loué, remercié et rapproché. En revanche, si ces choses sont l'objet de sa quête, elles diminueront pour lui à cause des efforts qu'il déploiera pour les obtenir et de son envie de les acquérir, au lieu de rechercher son Seigneur pour Lui-même et non pour autre chose.

Quand son cœur est rempli de ces choses mondaines, il n'en obtient qu'une quantité infime. Le cœur du gnostique n'est pas accroché à ces choses, car elles se sont toutes réalisées pour lui. Le fait d'y renoncer ne les épuise pas, au contraire, ce renoncement ne fera que les rendre encore plus disponibles. En revanche, c'est le renoncement à Dieu ﷻ qui t'épuise et qui épuise tout ce que tu désires. Supposons que tu aies quatre esclaves et que le premier te veuille et que sa volonté se limite à toi et à ton agrément, que le deuxième veuille de toi et que sa volonté se limite à ce qu'il peut obtenir de toi, que le troisième te veuille et veuille de toi, et que le quatrième ne te veuille pas et ne veuille pas de toi, ou plutôt son cœur est accroché à l'un de tes esclaves : c'est lui qu'il veut et de lui qu'il veut. Il ne fait pas de doute que celui que tu préféreras le plus, que tu aimeras le plus, que tu considéreras le plus et envers qui tu seras le plus généreux sera le premier. Telle est notre condition auprès de Dieu.

Quand Anṣārī dit « ni t'arrêter à une forme dans ta contemplation », cela signifie que tu ne dois pas regarder autre chose dans ta contemplation, comme nous l'avons maintes fois expliqué. Pour les soufis, cet état ne peut pas être acquis. Si la contemplation est authentique, elle efface nécessairement toutes les formes du champ de vision du témoin. Il est donc inutile d'exiger au serviteur de ne pas s'arrêter à ces choses, puisque la contemplation authentique les efface. Mais en réalité, le début de la contemplation ne peut pas se passer de l'acquisition et sa fin ne s'arrête pas à l'acquisition.

Il poursuit : « Sache que celui qui embarrasse son ennemi en le contraignant à une intercession et qui n'est pas gêné par les excuses qu'il lui présente, il ne sentira pas le parfum d'*al-Futuwwa.* »

En d'autres termes, quand ton ennemi sait qu'il t'a causé des souffrances, il ressent le besoin de te présenter ses excuses et de recourir à un intercesseur auprès de toi afin d'éliminer ce poids de son cœur. L'essence d'*al-Futuwwa* exige que tu ne

le contraignes pas à recourir à une intercession, que tu ne fasses preuve d'aucune animosité envers lui, que ton attitude envers lui soit la même que celle que tu avais avant qu'il ne te fasse du mal et que tu sois affable et généreux avec lui. En revanche, si le fait qu'il se tienne devant toi comme la personne qui a extrêmement honte de ce qu'elle a fait ne te gêne pas, alors il n'y a aucune part de *Futuwwa* en toi. Ne te fais pas une idée exagérée de ce caractère, car les preux chevaliers en ont d'autres encore plus nobles et ne pense pas qu'il est exceptionnel, car il existe chez de nombreuses personnes habiles et nobles pour qui la gnose est complètement étrangère. Voilà pourquoi, toi l'homme de connaissance, tu devrais être le premier à posséder ce caractère.

Puis, Anṣārī dit : « Dans la science de l'élite, il n'est jamais permis à celui qui cherche la lumière de la vérité à travers l'argumentation de prétendre à *al-Futuwwa.* »

C'est comme s'il disait : Si tu n'imposes pas à ton ennemi des excuses et une intercession, et si tu ne le contrains pas à prouver la sincérité de ses excuses, comme veux-tu obliger ton Allié et ton Bien-Aimé de te donner une preuve de Son Unicité ? Pourquoi veux-tu une preuve de Son Existence, de Son Unicité, de Sa Puissance et de Sa Volonté avant de les affirmer ? Dans ce cas, le degré de *Futuwwa* t'est parfaitement étranger. Cela n'est-il pas l'exact contraire d'*al-Futuwwa* ?

Si un homme t'envoie une invitation pour aller chez lui et que tu dises à son messager : « Je ne viendrais pas avec toi tant que tu ne m'apporteras pas la preuve que cet homme existe, qu'il est obéi et qu'il mérite que l'on aille chez lui », ton degré de *futuwwa* serait alors infime. Que dire alors si tu te comportes ainsi avec Celui dont l'Existence, l'Unicité, le Puissance, la Seigneurie et la Divinité sont plus évidentes que les preuves que tu cherches ? Quelle que soit la preuve que tu cherches, sache que Son Unicité et Sa Perfection sont plus évidentes qu'elle. Admettre que le Seigneur crée, Lui, le Créateur de l'univers est une évidence éclatante et irréfragable, et tu n'as pas besoin pour cela de preuves ou de réflexion : « ***Peut-on douter de Dieu, le Créateur des cieux et de la terre ?*** »[501].

501. Coran 14 : 10.

Chapitre 40
La Station de la magnanimité (*al-Murū'a*)

Parmi les stations de «***c'est Toi que nous adorons et c'est à Toi que nous demandons de l'aide***», il y a la station de la magnanimité. Ce mot est un schème qui dérive du mot *mar'* (individu), comme *al-Futuwwa* dérive de *fatā'* (jeune) et *al-Insāniyya* (Humanité) dérive de *insān* (homme). C'est pour cette raison que sa réalité consiste à caractériser l'âme par les qualités humaines qui le distinguent des bestiaux et de Satan. Il y a trois forces qui s'attirent dans l'âme : une force qui l'incite à se caractériser avec les qualités de Satan, comme l'orgueil, la jalousie, le dédain, la tyrannie, le mal, la corruption et la tricherie ; une force qui l'incite à se caractériser avec les qualités des bestiaux, c'est la force appétitive ; et une force qui l'incite à se caractériser avec les qualités de l'Ange, comme la bienveillance, la bonté, la science et l'obéissance.

La réalité de la magnanimité consiste à détester les deux premières forces et à répondre à la troisième. Le peu ou le manque de magnanimité consiste à céder aux deux premières forces et à les suivre où qu'elles aillent. L'Humanité, la magnanimité et la *Futuwwa* consistent à désobéir à ces deux premières forces et à obéir à la troisième. Un prédécesseur a dit : «Dieu a créé les Anges en tant qu'intellects dépourvus de désir, Il a créé les bestiaux en tant que désir dépourvu d'intellect et Il a créé les hommes et les a dotés d'intellect et de désir : celui dont l'intellect domine le désir rejoint les Anges et celui dont le désir domine l'intellect rejoint les bestiaux». C'est pour cette raison qu'un savant a proposé la définition suivante de la magnanimité : «C'est l'emprise de l'intellect sur le désir». Les juristes ont dit : «La magnanimité, c'est l'utilisation de ce qui embellit et agrémente le serviteur et l'abandon de ce qui l'enlaidit et le souille».

Un autre savant a dit : «La magnanimité c'est l'utilisation de tous les bons caractères et l'évitement de tous les mauvais caractères». La réalité de la magnanimité consiste à éviter les paroles, les caractères et les actions qui déshonorent et salissent. La magnanimité de la langue, c'est sa douceur, sa tendresse, sa délicatesse, et ses fruits sont cueillis facilement. La magnanimité du caractère, c'est sa générosité et sa clémence envers l'ami et l'ennemi. La magnanimité des biens, c'est les dépenser dans des choses louables du point de vue de la raison, de la loi et des coutumes. La magnanimité de la notoriété, c'est d'en faire profiter celui qui en a besoin. La magnanimité de la bienveillance, c'est la hâter, la faciliter et la mettre à disposition, sans lui prêter attention lorsqu'elle

est réalisée, et l'oublier après sa réalisation. Il s'agit ici de la magnanimité par la dépense, quant à la magnanimité du renoncement, elle consiste à renoncer aux disputes, aux réprimandes, aux revendications et aux réclamations ; à fermer les yeux sur le droit dont on t'a privé et ne pas exiger des réparations ; à ne pas faire attention aux défaillances des gens et leur faire croire que tu ne leur connais pas de défauts ; à honorer les anciens ; à préserver la dignité des gens et à veiller à l'éducation des petits.

Les degrés de la magnanimité sont au nombre de trois :

Le premier consiste en la magnanimité de l'individu par rapport à son âme. Il doit la forcer à faire ce qui l'embellit et l'améliore, et à renoncer à ce qui l'enlaidit et la dégrade, en sorte que cela devienne une disposition apparente (constamment présente) pour elle. Celui qui est capable de faire une chose en privé est capable de la faire en public. Voilà pourquoi, quand l'individu est seul, il ne doit pas regarder son sexe, roter ou péter bruyamment, quand il peut éviter de faire cela, ni manger avec voracité et férocité quand il mange seul. De manière générale, il ne faut pas faire quand on est seul ce que l'on aurait honte de faire en public, sauf ce qui est défendu autant par la Loi que par la raison, et qu'il n'est permis de faire qu'en privé, comme avoir un rapport sexuel avec son épouse, se déshabiller et d'autres choses de ce genre.

Le deuxième degré, c'est la magnanimité de l'individu vis-à-vis des autres. Elle consiste à se comporter avec les gens avec éducation, politesse et bon caractère. L'individu ne doit pas faire devant eux ce qu'il n'aimerait pas que l'on fasse devant lui. Il doit considérer les gens comme un miroir où il se regarde : il doit éviter et dédaigner tout ce qui lui déplaît comme paroles, actions et caractères, et faire tout ce qu'il estime beau et honorable. L'homme doté de cette clairvoyance tire profit de chaque personne qu'il fréquente, que celle-ci soit parfaite ou pas, magnanime ou pas, débauchée ou vertueuse etc. Beaucoup de personnes apprennent la magnanimité et les bons caractères à travers ceux qui agissent de manière totalement opposée. En effet, on rapporte qu'un illustre personnage avait un esclave rebelle, lourd et immoral qui ne lui convenait pas du tout. Quand on lui demanda pourquoi il le gardait, il répondit : « C'est en observant son comportement que je m'instruis sur les nobles caractères ». Cela permet de connaître les nobles caractères par opposition aux mauvais, d'entrainer son âme à supporter les personnes immorales en ayant des relations et des échanges avec eux.

Le troisième degré, c'est la magnanimité de l'individu vis-à-vis de Dieu ﷻ. Tu dois éprouver de la honte et de la pudeur sachant que tu es sous le Regard et l'Attention de Dieu ﷻ à chaque instant et à chacun de tes souffles, et tu dois corriger les défauts de ton âme autant que tu peux, car Dieu ﷻ t'a acheté ton âme. Tu dois donc te préparer à Lui remettre ce que tu Lui as vendu et à en recevoir

le prix. Certes, tenter de Lui vendre un produit défectueux et Lui réclamer le prix complet ne fait pas partie de la magnanimité. Ta pudeur vis-à-vis de Lui t'évitera de regarder les formes de la nature ; ton souci de corriger tes défauts t'évitera de prêter attention à ceux des autres ; et la contemplation de la Vérité t'évitera d'observer tes œuvres et tes vertus. Tout ce qui s'applique aux stations du caractère et d'*al-Futuwwa* s'applique également à celle de la magnanimité. Voilà pourquoi nous avons préféré être bref dans ce chapitre. L'auteur des *Manāzil* ne lui a pas consacré de chapitre et s'est contenté de ce qu'il a dit dans celui d'*al-Futuwwa*.

Chapitre 41

La Station du *Basṭ* (ou *inbisāṭ*, épanouissement et décontraction) et du dépouillement du *Qabḍ* (compression et contraction)

Parmi les stations de « ***c'est Toi que nous adorons et c'est à Toi que nous demandons de l'aide*** », il y a la station du *Basṭ*. C'est une station éminente et subtile qui concerne l'état spirituel et qui suscite l'amour des créatures. L'auteur des *Manāzil* s'est trompé en commençant ce chapitre par cette parole de l'interlocuteur de Dieu, Moïse ﷺ, rapportée par Dieu ﷻ en ces termes : « ***Ce n'est là qu'une de Tes épreuves par lesquelles Tu égares qui Tu veux et Tu diriges qui Tu veux*** »[502]. C'est comme s'il avait compris de ce discours une sorte de décontraction [et d'audace] de Moïse ﷺ qui l'a conduit à dire : « ***Ce n'est là qu'une de Tes épreuves*** ». Durant les circumambulations à La Mecque, j'ai entendu un soufi dire à un autre lorsqu'il récita : « ***ce n'est là qu'une de Tes épreuves*** » : il a atteint cet état d'allégresse par l'humilité en poursuivant : ***Tu es notre Protecteur ! Aussi, pardonne-nous et fais-nous miséricorde, Toi qui es le meilleur de ceux qui pardonnent !*** »[503] ; ou il lui a dit quelque chose de similaire.

En fait, ce n'est là que de la fantaisie et le contraire de ce qui est entendu par ce verset. L'épreuve dont il est question ici est l'examen et le test, comme quand Dieu ﷻ dit : « ***C'est ainsi que Nous avons éprouvé certains en Nous servant des autres, afin qu'ils disent : Est-ce sur ces gens qui sont des nôtres que Dieu a répandu Ses bienfaits ?*** »[504], « ***S'ils s'étaient maintenus sur la voie droite, Nous les aurions abreuvés d'une eau abondante, de façon à les mettre à l'épreuve*** »[505] et « ***Toute âme goûtera la mort. Nous vous éprouvons par le mal et par le bien*** »[506]. En fait, le sens du verset est : « Cette tentation est une épreuve et un examen de Ta part par laquelle Tu égares qui Tu veux et Tu guides qui Tu veux ». Quel est donc le rapport avec la décontraction ? N'est-ce pas plutôt une manifestation du *Tawḥīd*, une contemplation de la Sagesse, une demande de protection et de pardon ? Le gnostique n'a pas de part divine dans cette station, car elle est liée aux caractères.

---

502. Coran 7 : 155.
503. Coran 7 : 155.
504. Coran 6 : 53.
505. Coran 72 : 16-17.
506. Coran 21 : 35.

L'auteur des *Manāzil* a déclaré qu'il existe trois degrés de *Basṭ*. Le premier avec les gens, le deuxième et le troisième avec Dieu ﷻ. Nous expliquerons ces paroles avec l'aide de Dieu et Son renfort.

Il dit donc : (**1**) « La décontraction, c'est laisser libre cours à la *sajiyya* et chasser le sentiment de solitude suscité par l'embarras »[507].

La *sajiyya*, c'est le tempérament, la nature, le caractère et la qualité innée. Chasser le sentiment de solitude suscité par la honte signifie écarter le sentiment de solitude entre toi et Celui que tu aimes et que tu sers, car Son Rang exige que tu aies honte et que tu sois pudique devant Lui et que tu Le magnifies pour ta décontraction vis-à-vis de Lui. C'est une sorte de solitude que le *Basṭ* fait disparaître, sans te rabaisser aux yeux de Dieu. Au contraire, cela augmente ton amour pour Lui, en particulier si cet amour atteint sa cible.

Anṣārī poursuit : « Ce voyage s'accomplit avec les caractéristiques innées (*jibila*) », c'est-à-dire sans affectation ni effort. Puis il dit : « Il en existe trois degrés : Le premier, c'est la décontraction avec les gens. Cela consiste à ne pas t'isoler vis-à-vis d'eux [en te faisant une bonne] opinion de toi-même, ou par avarice de ta part ; et cela consiste aussi à laisser libre cours à ta grâce vis-à-vis d'eux, à leur faire profiter de ton bon caractère et à les laisser te piétiner. Et cela, en observant la science et en contemplant constamment la signification de tout cela »[508].

C'est-à-dire : Ne sois pas avare de ta personne, car cette avarice t'incitera à te séparer des autres et à te contenter de la maigre part de ta retraite et du repos procuré par ta solitude. La tolérance, la générosité et la largesse de don devraient au contraire t'inciter à renoncer à tout cela, afin que tes frères puissent se détendre par ta présence et profiter de ta compagnie. Fais les profiter de ce que ta solitude et ta retraite te procurent, et fais passer leur intérêt avant le tien. Cela fait partie de la chevalerie, de la magnanimité et de la bonté de caractère.

Sa parole « cela consiste aussi à laisser libre cours à ta grâce vis-à-vis d'eux » signifie que si tu libères ta générosité envers eux et que tu n'en retiens pas les rênes, ils profiteront de ta grâce. Ton relâchement est un moyen pour eux d'obtenir ta grâce, alors que si tu retiens les rênes, tu les prives de cela. Sois tolérant envers eux en supportant leur mauvais comportement en société, et tiens-toi à ce que Dieu ﷻ a ordonné au Prophète ﷺ en lui disant : « ***Tiens-toi au pardon, ordonne la bonne conduite et écarte-toi des ignorants*** »[509]. Sa parole : « cela consiste aussi à les laisser te piétiner », c'est-à-dire : laisse-les entamer ta douceur, ta

507. Manāzil, op. cit., p. 63.
508. Ibid.
509. Coran 7 : 199.

modestie et ta bonté en renonçant à garder tes distances vis-à-vis d'eux pour forcer leur respect. Voilà le sens de sa parole.

Sa parole : « Et cela, en observant la science et en contemplant constamment la signification de tout cela » signifie que ton relâchement doit être conforme à la Loi. Il ne doit pas te faire transgresser les limites et les convenances, ni les pousser à le faire ou à négliger leurs devoirs envers Dieu ﷻ et envers Ses serviteurs. Contempler constamment la signification de tout cela signifie que tu dois être vigilant à ton état et à ton cœur vis-à-vis de Dieu ﷻ. Tu dois être constamment concentré sur Dieu ﷻ. Avec eux, tu ne dois relâcher que ton corps, ta forme et ta silhouette, mais non ton cœur et ton tréfond qui, eux, doivent être séparés d'eux et concentrés sur la signification à qui tu dois la vie. Si tu te sépares de cette signification, tu deviens comme un poisson hors de l'eau. Cette signification est la vie-même du cœur et de l'esprit, et quand le serviteur l'oublie, les soucis, l'angoisse et les chagrins l'envahissent ; il ne pense qu'à ce qu'il fait et dit ; son cœur s'égare dans les méandres de la pensée et il perd alors les délices de ce monde et de l'Au-delà.

C'est à cela que faisait allusion Yaḥya as-Ṣarṣarī[510] en disant : « *Quand le cœur du serviteur est le coffre des secrets / La splendeur brille dans ses moindres recoins. Mais s'il rate la signification, son éclat disparaît / Et ses actions changent constamment de couleur* ».

Lorsque cette réalité est présente dans ton cœur, le fait de te décontracter avec des personnes qui n'altèrent pas ton état intérieur et de les fréquenter ne peut pas te nuire.

L'auteur des *Manāzil* dit : « (2) Le deuxième degré, c'est la décontraction avec Dieu. Cela signifie qu'aucune peur ne doit te retenir, qu'aucune espérance ne doit te voiler et que ni Adam ni Eve ne doivent s'interposer entre Lui et toi. »

Cela signifie que la peur ne doit pas t'empêcher de te décontracter avec Dieu ﷻ, car la station de la peur ne peut pas cohabiter avec celle de la décontraction. La peur relève des statuts du Nom Divin *al-Qābiḍ* (Celui qui contracte et saisit), alors que la décontraction relève des statuts du Nom Divin *al-Bāsiṭ* (Celui qui décontracte, élargit et étend)[511]. Pour les soufis, la décontraction est procurée par

---

510. Jamāl ad-Dīn Yaḥya as-Ṣarṣarī (m. 656/1258) : célèbre savant et poète soufi. Il fait partie des poètes qui ont composé le plus de poèmes panégyriques sur le Prophète ﷺ.

511. Al-Ghazālī explique ces Noms de la manière suivante : « Al-Qābiḍ, c'est Celui qui enlève les esprits des corps lors de la mort et al-Bāsiṭ est Celui qui déploie et répand les esprits dans les corps lors de l'existenciation. Al-Qābiḍ est aussi Celui qui saisit l'aumône des riches ; et al-Bāsiṭ Celui qui pourvoit largement à la subsistance des plus faibles. Al-Qābiḍ contracte les cœurs et les comprime par ce qu'Il leur dévoile de Son peu d'attention [pour eux], de Sa Sublimité et de Sa Majesté et al-Bāsiṭ les détend par ce par quoi Il Se rapproche d'eux en termes de Bienfaisance, de Bonté et de Beauté [divines]. Le qābiḍ et le bāsiṭ parmi les hommes est celui à qui les merveilles de la sagesse ont été inspirées et qui a reçu la parole synthétique (jawāmi' al-kalim). Parfois, il détend le cœur des

la contemplation des Qualités de la Beauté, de la Bienveillance, de l'Affection et de la Miséricorde ; et la contraction est procurée par la contemplation des Qualités de la Majesté, de la Magnificence, de la Grandeur, de la Justice et de la Vengeance. Certains placent la peur parmi les stations des gens du commun et la décontraction parmi les stations de l'élite, car la décontraction est une qualité propre aux gnostiques et aux hommes de dévoilement. Il dit aussi : « aucune espérance ne doit te voiler » car espérer une chose implique qu'il faut flatter et s'humilier pour l'obtenir.

L'espérance et la convoitise de l'individu seront comme un écran qui empêchera la décontraction, comme le voile qui sépare le mendiant du riche. Lorsque ce voile est soulevé, la décontraction se produit. Quant à sa parole : « ni Adam ni Eve ne doivent s'interposer entre Lui et toi », c'est une métaphore. Cela signifie que tu dois considérer que Dieu ﷻ est plus proche de toi que ton père et ta mère, plus clément et plus compatissant envers toi qu'eux. Par conséquent, tu ne dois pas placer entre Lui et toi un père qui t'a fait jaillir de ses reins et une mère qui t'a accueilli dans son utérus où tu courais à perdre souffle.

Autre interprétation possible : Ces paroles sont une allusion au fait que tu contemples comment Il t'a créé sans moyen, comme Il a créé Adam et Ève. Tu contemples alors comment Il t'a créé de Ses Mains et comment Il a soufflé Son Esprit en toi, fait se prosterner les Anges devant toi, banni Satan parce qu'il a refusé de se prosterner devant toi, et cela quand tu étais dans les reins de ton père Adam. Tu dois alors contempler un repli à partir de la décontraction : c'est l'expansion de l'aspiration à cause du repli de la décontraction du serviteur dans la Décontraction de Dieu ﷻ. Cela signifie que le serviteur ne doit pas considérer sa propre contraction et décontraction, mais sa décontraction doit se replier et disparaître dans la qualité de Décontraction de Dieu. C'est donc la contemplation de la signification du Nom divin *Al-Bāsiṭ*. Voilà le sens des paroles de l'auteur dont certaines sont admissibles et d'autres inacceptables, car rattacher cette qualité au Seigneur n'a aucun sens. En revanche, la rattacher aux créatures est juste. Ce point

---

hommes en leur rappelant les bénédictions de Dieu et Ses bienfaits en leur faveur; et d'autres fois, il resserre les cœurs en mettant en garde contre la Majesté de Dieu et Sa Grandeur, Ses nombreuses punitions, Ses fléaux et Sa vengeance contre Ses ennemis. C'est ce qu'a fait l'Envoyé de Dieu ﷺ lorsqu'il resserra les cœurs des Compagnons en les exhortant à l'adoration de Dieu ﷻ et leur rappela que : « le Jour de la Résurrection, Dieu – Puissant et Majestueux – appellera Adam et lui dira : « Fais sortir ceux qui sont destinés à l'Enfer. » Adam demandera : « Combien sont-ils ? » Dieu dira : « De chaque millier d'hommes, fais-en sortir neuf cent quatre-vingt-dix-neuf. » » À ces mots, le cœur des Compagnons se brisa et ils n'eurent plus la force de continuer de prier. Le lendemain matin, lorsqu'il constata leur abattement et leur léthargie, il souffla un air frais dans leur cœur et les détendit et leur rappela que par rapport aux autres communautés traditionnelles : « ils seront comme le poil blanc sur la peau d'un taureau noir [ou comme le poil noir sur la peau d'un taureau blanc]. » Cf. Al-Ghazālī, *Les Noms de Dieu*, éd. Albouraq, 2021.

est donc ambigu. D'une part, l'amant sincère éprouve nécessairement de la joie [à la pensée et la vue] de son Bien-Aimé, et cette joie ne peut qu'augmenter. Il voit Ses marques de sympathie, Sa Bienveillance, Sa Bonté, Sa Gentillesse, comment Il le défend et lui fait parvenir des choses utiles, bonnes et louables par tous les moyens, et comment Il éloigne de lui les choses nuisibles et blâmables par tous les moyens. Et chaque fois que le serviteur enquête sur cela, il découvre des choses merveilleuses qui dépassent l'entendement et l'imagination. Et ce qui est caché est plus sublime encore.

Dans cette contemplation, le serviteur éprouve une sorte de cajolerie et de décontraction et se voit dans la condition de celui qui est « désiré et aimé » (*al-murād al-maḥbūb*). Seuls l'élite parmi les gnostiques parvient à percevoir les vices cachés de ce sentiment. La finalité pour ce genre de serviteur est qu'il soit excusé, et les règles qu'il édicte [dans le langage technique des soufis] sont plus appropriées pour lui que les règles de la servitude. Aucune créature n'a obtenu de la part de son Seigneur autant de proximité, d'honneur, de prestige et d'ascendant que le Messager de Dieu ﷺ. Mais malgré cet immense honneur, il était l'homme qui craignait le plus Dieu ﷻ et qui Le magnifiait et L'exaltait le plus, et sa vie entière prouve qu'il avait réalisé le plus haut et le plus parfait degré de servitude envers son Seigneur.

(3) Le troisième degré, c'est la décontraction avec le Seigneur Suprême. Certes, personne ne peut nier que le serviteur puisse ressentir du bonheur et de la joie par rapport à son Seigneur, et qu'il soit enchanté, se délecte de Son amour et désire ardemment Le rencontrer, sauf celui dont le cœur est couvert avec un voile épais, dont le tempérament est dur comme une pierre et qui n'a pas cette vision des choses.

Les anciens maîtres ont ouvert la porte à la discussion sur ce genre d'individus. Le serviteur qui craint, frémit, a peur et s'humilie devant son Seigneur, qui baisse humblement la tête devant Lui et qui n'est pas satisfait des œuvres qu'il fait pour Lui est Celui qui a le plus besoin de Son Pardon et de Sa Pitié. Par rapport aux bienfaits de Dieu ﷻ, il se considère comme un intrus, il ne s'estime jamais vertueux et quand il accomplit une bonne action, il sait que celle-ci ne vient pas de lui, mais qu'il s'agit d'une pure grâce et d'une aumône de la part son Seigneur. Si par décontraction on entend ce genre de choses, alors il n'y a pas de mal à cela, mais il ne s'agit certainement pas de décontraction inconsidérée. D'ailleurs, le fait que l'auteur ait commencé ce chapitre par le verset mentionné plus haut montre quelle était son intention. Et Dieu est Plus Savant.

Chapitre 42
La Station de la résolution (*al-'Azm*)

Parmi les stations de «***c'est Toi que nous adorons et c'est à Toi que nous demandons de l'aide***», il y a la station de la résolution. Nous avons déjà dit qu'il en existait deux sortes : : La résolution du *murīd*[512] qui veut entrer dans la voie spirituelle et celle du *sālik*[513]. L'auteur des *Manāzil* en a parlé au milieu de son livre dans la partie où il a traité des principes de la voie[514].

Anṣārī dit : « La résolution, c'est l'atteinte du but de bon gré ou sous la contrainte »[515].

L'atteinte du but signifie que le but du serviteur doit être sincère, authentique et sans la moindre hésitation. Quant au fait que l'auteur ait divisé cette atteinte du but en « bon gré » et en « contrainte », c'est juste. En effet, celui qui a le choix, l'atteinte de son but est volontaire ; et celui qui est contraint, l'atteinte de son but est forcée. Si on le force à faire une chose, il atteindra son but et s'y résoudra, mais il l'aura atteint sous la contrainte et non de son plein gré. Les juristes ne sont pas d'accord avec les savants conformistes sur le statut de celui qui est contraint : Peut-on dire qu'il a tout de même le choix ou pas ? J'ai entendu le Shaykh al-Islam Ibn Taymiyya, que Dieu sanctifie son esprit, dire : « En définitive, celui qui est contraint est amené à faire un choix. Il a le choix dans l'action, et c'est par ce choix qu'elle est accomplie. Sans sa volonté et son choix, l'action n'aurait pas pu s'accomplir. Il n'est pas l'instigateur de cette volonté et de ce choix, mais d'une part, il a le choix dans la mesure où la réalité de la volonté et du choix viennent de lui ; et d'autre part, il n'a pas le choix, dans la mesure où c'est quelqu'un d'autre qui l'a amené à faire ce choix et non lui-même. » Voilà le sens de ses paroles.

Les degrés de la résolution

L'auteur des *Manāzil* dit : « Il existe trois degrés de résolution : (1) Le premier est le déni de l'état vis-à-vis de la science par désir des éclairs du dévoilement, (par désir) de la continuité de la lumière de l'intimité et (par désir) de répondre à l'appel de la mort de la passion. »

---

512. Le novice qui veut entrer dans la voie spirituelle.
513. Celui qui parcourt déjà la voie.
514. La cinquième partie des Manāzil.
515. Manāzil, op. cit., p. 65.

Par « déni de l'état vis-à-vis de la science », il entend la résistance de l'état à la science. L'état de l'homme d'état spirituel refuse que ce serviteur le quitte et descende vers le degré de la science. Cela est extrêmement dur pour lui et il considère que c'est une déchéance. L'auteur ne veut pas dire ici que l'état empêche d'obéir à la science et de reconnaître son autorité, car cela serait de la dissolution et de l'auto-exclusion de la voie spirituelle. L'état qui n'obéit pas à la science et qui ne reconnaît pas son autorité est nécessairement un état corrompu qui éloigne le serviteur de son Seigneur. En revanche, celui qui atteint l'état de la science, son état ne l'empêche pas de s'installer dans l'état de la science et de s'y soumettre. Si c'est ce que l'auteur entend, alors ce qu'il dit est juste, mais s'il entend le refus de l'état d'obéir à la science, car celle-ci appelle à des statuts qui procèdent du monde invisible et du voile, alors que l'état appelle à l'intimité du dévoilement et de la présence, et par conséquent, que l'homme d'état spirituel ne doit prêter attention à la science, alors il se trompe. La science est une condition de l'état, car il est impossible de savoir s'il est valable sans elle.

Certes, on ne peut pas nier que l'état puisse se produire sans la science, mais celui qui est dans cette condition manque de clairvoyance et n'est pas fiable. Le « désir des éclairs du dévoilement », c'est le regard, de loin, vers lui. L'homme d'état spirituel œuvre par « désir des éclairs du dévoilement », car ces derniers entraînent une lumière avec laquelle le cœur se familiarise. Ainsi, la résolution de celui qui expérimente cet état est de le préserver et de tout faire pour qu'il dure. Quant à « répondre à l'appel de la mort de la passion », l'auteur entend que lorsque le *sālik* se rapproche du dévoilement, il éprouve une sensation semblable à la mort, au point que certains d'entre eux s'écroulent par terre et pensent qu'ils sont morts. Cet état fait partie des prémisses de l'annihilation durant lesquels l'âme désire retourner derrière le voile, par peur de mourir, car l'âme humaine déteste par nature la mort. Lorsque la résolution se produit, ce désir expire et le serviteur n'y prête plus attention, en raison de son désir de s'annihiler dans la Singularité. La Vérité n'apparaît qu'à la mort des caractéristiques humaines.

Ce que l'auteur dit est vrai et seul celui qui n'a pas fait l'expérience de cet état le nie. Mais est-ce que l'annihilation est une fin en soi, une étape intermédiaire, nécessaire ou transitoire ? Notre maître considérait que c'est l'un des états transitoires de la voie auquel les parfaits ne sont pas exposés, ni même certains voyageurs spirituels. En revanche, il y a des gens qui considèrent qu'il est nécessaire et indispensable dans la voie, des gens qui considèrent que c'est le but ultime et des gens qui considèrent que c'est un état intermédiaire, et qu'au-dessus, il y a des états supérieurs et plus éminents, comme l'état de subsistence (*baqā*). Et Dieu est Plus Savant.

Anṣārī poursuit : « (2) Le deuxième degré, c'est l'immersion dans les éclats de la contemplation, l'éclairage de la lumière de la voie et la concentration des forces de la rectitude »[516].

Il a mentionné trois choses ici :

La perte de perception d'autrui par l'immersion dans la contemplation.

L'éclairage de la lumière de la voie, c'est-à-dire l'apparition de la voie, de son évidence et de sa communication avec la destination finale. C'est comme l'individu qui marche vers une ville : quand il s'en approche et l'aperçoit, la route devient de plus en plus évidente et les lumières de la ville lui apparaissent avec plus de clarté. Avant de voir la ville de ses yeux, il craignait de passer à côté de la porte de la cité, alors que maintenant, il est certain de ne pas la rater. C'est aussi le cas du voyageur spirituel : quand les obstacles disparaissent et que la route lui apparaît, il est certain d'arriver. Il devient comme le voyageur qui voit enfin la porte de la ville, et comme celui qui voit la lumière rouge dans le ciel avant le lever du soleil et qui est certain que le soleil apparaîtra après.

Quant à la « concentration des forces de la rectitude », cela signifie que les facultés intérieures et extérieures du serviteur se concentrent pour renforcer sa résolution et son désir d'arriver à destination afin de pouvoir enfin contempler ce pour quoi il a entrepris ce voyage. C'est comme le voyageur qui accélère le pas et qui fournit plus d'efforts dès qu'il aperçoit la ville qu'il veut visiter, ou comme le coureur quand il voit la ligne d'arrivée. C'est également le cas de l'individu sincère à la fin de sa vie ; son désir et sa résolution deviennent plus forts en raison de la proximité de la fin vers laquelle il court. Et Dieu est Plus Savant.

Anṣārī poursuit : (3) « Le troisième degré consiste à connaître le défaut de la résolution qui risque d'éliminer la résolution, puis à se débarrasser des fardeaux engendrés par l'abandon de la résolution. Les résolutions ne procurent rien de plus bénéfique pour ceux qui en sont dotés que la connaissance des défauts des résolutions »[517].

Le défaut de la résolution signifie attribuer la résolution à sa personne. Quand le serviteur sait que la résolution est un pur don de Dieu ﷻ, une grâce, une aide et qu'il n'a aucun mérite en cela, le fait de l'attribuer à sa personne après cela est un vice qui l'altérera. S'il a la chance de voir un éclat de dévoilement et de contempler l'unicité du don, il voit alors le défaut de sa résolution, c'est-à-dire le fait de l'attribuer à sa personne. Lorsqu'il connaîtra ce défaut, il se déterminera à s'en débarrasser par la résolution de se débarrasser de cette résolution. De prime abord cela peut sembler contradictoire, car comment se débarrasser de la résolution par

516. Manāzil, op. cit., p. 66.
517. Ibid.

la résolution ? En fait, ce que l'auteur entend, c'est que le serviteur doit se résoudre à se débarrasser de la résolution qu'il s'attribue par la résolution qui est un pur don de Dieu et une grâce. Dans ce cas, il n'y a aucune contradiction dans ses propos. Ainsi, le serviteur se débarrassera de la résolution par la résolution, comme il s'oppose à un décret par un décret.

Quant au fait de « se débarrasser des fardeaux engendrés par l'abandon de la résolution », cela signifie que lorsque le serviteur se débarrassera de cette résolution et qu'il l'abandonnera, il en restera une partie, à savoir sa vision qu'il l'a abandonnée. Il doit donc se débarrasser de la vision de cet abandon après s'être débarrassé de la résolution.

Quant aux paroles d'Anṣārī : « Les résolutions ne procurent rien de plus bénéfique pour ceux qui en sont dotés que la connaissance des défauts des résolutions », il faut savoir que les défauts des résolutions sont principalement causés par trois choses : Par leur affaiblissement et leur mise en sommeil ; Par leur lien avec les désirs et les souhaits ; Par la vision et la contemplation des résolutions par le serviteur qui les attribue à sa personne. Lorsqu'il connaît ces trois causes, il connaît les défauts des résolutions. C'est à Dieu que l'on demande de l'aide et Il est Plus Savant.

Chapitre 43
La Station de la volonté (*al-Irāda*)

Parmi les stations de «***c'est Toi que nous adorons et c'est à Toi que nous demandons de l'aide***», il y a la station de la volonté. Le Très-Haut dit: «***Ne repousse pas ceux qui prient matin et soir leur Seigneur et qui recherchent Sa Face***»[518], «***Nul auprès de Lui ne sera récompensé par un bienfait, sinon celui qui aura recherché la Face de son Seigneur le Très-Haut: alors, enfin, il obtiendra satisfaction***»[519] et «***Et si vous désirez Dieu, Son Envoyé et la Demeure dernière, sachez que Dieu a préparé une magnifique récompense pour celles d'entre vous qui font le bien***»[520].

Le lien de la volonté avec Dieu ﷻ a posé un problème aux théologiens spéculatifs. Ils ont dit: «La volonté n'est liée qu'à ce qui est créé, et non à ce qui est éternel, car ce qui est éternel n'est pas voulu». Pour eux, la volonté rattachée à Dieu ﷻ signifie la volonté de se rapprocher de Lui. De plus, excluant le fait que l'on puisse se rapprocher de Lui, ils ont donc déclaré que cette proximité était la volonté de Lui obéir qui procure Sa rétribution. Voilà en résumé ce qu'ils pensent. Leur voile sur cette question est très épais et dense. C'est le voile le plus épais et le plus dense qui soit. C'est pour cette raison qu'ils sont très durs et qu'ils sont dépourvus de l'essence de la courtoisie et du rayonnement de l'amour.

Pour les maîtres de l'éducation spirituelle, la recherche et la volonté sont le dépouillement de la volonté. Pour eux, la volonté n'est appropriée que pour celui qui n'en a pas. N'imagine surtout pas que cela soit un défaut. C'est la pure vérité et tous les soufis sont d'accord sur cela. Les définitions qu'ils proposent sont très variées, mais le plus souvent, il s'agit principalement de l'abandon des habitudes. Ce qui signifie que, par habitude, les gens errent dans les champs de l'insouciance, répondent aux sollicitations du désir et souhaitent s'éterniser sur Terre. Or, l'aspirant est dépouillé de ces choses et son affranchissement de ces choses est un signe et une preuve d'authenticité de la volonté. Voilà pourquoi son dépouillement et son abandon sont appelés «volonté».

Un maître a dit à propos de cette volonté: «C'est la résurgence du cœur en quête de Dieu» et un autre a dit: «C'est une peine profonde qui diminue l'affolement». Abū ʿAlī ad-Daqqāq a dit: «La volonté, c'est une peine profonde

518. Coran 6: 52.
519. Coran 92: 19-21.
520. Coran 33: 29.

dans l'intellect, une morsure dans le cœur, une passion dans la conscience, une irritation dans le subconscient et un feu ardent dans les cœurs». Un maître a dit: «L'une des qualités de l'aspirant consiste à se faire aimer par Dieu à travers les actes surérogatoires, à être sincère dans ses conseils, à aimer la retraite, à endurer les Décrets pénibles, à préférer Ses Ordres, à avoir honte devant Son Regard, à faire des efforts pour son Bien-Aimé, à s'exposer à toutes les causes qui rapprochent de Lui, à se contenter de ne pas être connu et d'inciter son cœur à réaliser tout cela jusqu'à ce qu'il arrive auprès de son Ami et Adoré». Ḥātim al-Aṣam a dit: «Si tu vois l'aspirant vouloir autre chose que l'Objet de sa volonté, sache donc que sa vilenie s'est manifestée».

Un maître a dit: «Les règles pour l'aspirant exigent qu'il ne dorme que lorsqu'il est vaincu par le sommeil, ne mange que lorsqu'il est complètement affamé et ne parle que quand cela est absolument nécessaire». Un autre a dit: «La volonté est complètement atteinte quand tu indiques Dieu et que tu Le trouves dans ton indication». On lui demanda: «Quand l'indication peut-elle Le contenir?» Il répondit: «Quand tu Le trouveras sans indication».

Ces propos subtils sous-entendent trois niveaux. Le plus haut, c'est quand l'aspirant trouve Dieu à chaque instant et ne s'arrête pas à son indication de Dieu ﷻ ou à celle d'un autre. Le deuxième niveau, c'est quand l'aspirant est doté d'un fort instinct, d'un état complet et d'une volonté entière: dès que l'on lui indique Dieu ﷻ, il Le trouve aussitôt dans l'indication de celui qui L'indique. Le troisième niveau, c'est quand l'aspirant n'est pas dans cette condition et s'efforce de Le trouver au moment où on L'indique. Le premier niveau est celui des premiers rapprochés, le deuxième celui des justes qui aspirent à Lui et le troisième aux distraits.

Abū 'Uthmān al-Ḥīrī a dit: «Celui dont la volonté n'est pas authentique dès le début ne pourra que reculer au fil des jours». Il a dit aussi: «L'aspirant est celui qui, lorsqu'il entend une chose à propos des connaissances des soufis et la met en pratique, la gardera dans son cœur comme un trésor et en profitera jusqu'à la fin de sa vie; et quand il parlera, les gens tireront profit de ses paroles. En revanche, celui qui entend une chose à propos des connaissances des soufis et qui ne la met pas en pratique, l'oubliera aussi vite que l'on oublie les anecdotes». Al-Wāsiṭī a dit: «La première station de l'aspirant, c'est vouloir Dieu en abolissant sa volonté». Yaḥya ibn Mu'ādh a dit: «Le plus difficile pour l'aspirant, c'est de cohabiter avec les contraires». On demanda à Junayd: «En quoi les récits peuvent-ils procurer un avantage?» Il répondit: «Les récits sont une des armées de Dieu, Il affermit le cœur des aspirants par eux. Ensuite, il récita la Parole divine: ***Tout ce que Nous te relatons à propos des envoyés est destiné à affermir ton cœur. Et de***

ceux-ci t'est parvenue la Vérité, ainsi qu'une exhortation et un rappel à l'adresse des croyants[521] ».

Junayd a également déclaré deux choses, à propos de la volonté, qui exigent des explications. La première est celle qui a été rapportée par Abū 'Abd ar-Raḥmān as-Sulamī, d'après Muḥammad ibn Mukhllad, d'après Ja'far qui a dit avoir entendu Junayd déclarer : « L'aspirant sincère n'a pas besoin des savants ». Il a rapporté aussi avoir entendu Junayd déclarer : « Lorsque Dieu veut le bien d'un aspirant, Il lui fait rencontrer des soufis et l'empêche de rencontrer les *Qurrā'*[522] ».

Lorsque l'aspirant est sincère et que sa sincérité est approuvée par Dieu ﷻ, Il ouvre alors dans son cœur, par la bénédiction de sa sincérité et son bon comportement envers Lui, ce qui le dispensera des connaissances des savants qui ne sont que les fruits des pensées et des opinions des gens, des connaissances accessoires qui n'amélioreront pas sa condition dans sa tombe et des allusions et des connaissances des soufis sur lesquelles ils ont épuisé leur vie, comme la connaissance de l'âme, de ses vices et de ses défauts, la connaissance des choses qui corrompent les œuvres ou les règles de l'initiation. Son état de sincérité et son désir authentique lui montreront alors concrètement toutes ces choses.

Exemple : Supposons qu'un homme reste dans son village et qu'il passe ses nuits et ses journées à étudier les stations spirituelles, leurs collines, leurs vallées, leurs dédales, les lieux où on peut s'approvisionner et s'abriter, et qu'un autre homme, encouragé par son aspiration et sa volonté sincère, décide de voyager et de prendre la route. Sa sincérité le dispensera de la science de l'homme assis chez lui et il verra concrètement tout ce que ce dernier étudiait et recherchait.

De là à affirmer que la sincérité de sa volonté le dispense de la connaissance du licite et de l'illicite, de la connaissance des statuts du commandement et de l'interdiction, de la connaissance des actes d'adoration, de leurs règles, de ce qui les rend valables et de qui les annule, et de la connaissance des décrets de Dieu ﷻ et de Son Messager, ceci est totalement faux et ce genre d'affirmation est trop abject pour l'attribuer à un connaisseur de Dieu ﷻ comme Junayd qui est considéré comme le prince et le guide des soufis. Les gens qui affirment ces choses ne sont que des coupeurs de route et des soufis hérétiques et athées qui considèrent que la conformité au Messager de Dieu ﷺ n'est pas obligatoire.

L'aspirant sincère est celui à qui Dieu ﷻ ouvre le cœur et qu'Il éclaire avec une lumière qui vient de Lui et qui vient s'ajouter à la lumière de la science. C'est par cela que l'aspirant connaît beaucoup de choses concernant sa religion. Cela peut

521. Coran 11 : 120.
522. Ce terme utilisé généralement pour qualifier les lecteurs et récitateurs du Coran a une autre signification ici. Voir plus loin.

effectivement le dispenser de beaucoup de connaissances des gens, car la science est une lumière. Le cœur de l'aspirant sincère est rempli de lumière de la sincérité et de celle de la foi. Et la lumière guide vers la lumière. Junayd possédait cet état et en a parlé, mais il s'agit d'une réalité partielle et non intégrale, qui permet à l'aspirant de se passer de nombreuses connaissances, mais jamais de la totalité de la science.

En ce qui concerne la science de manière générale, ce qui est certain, c'est que Junayd a affirmé que l'aspirant sincère a obligatoirement besoin de la science et que celui qui n'en possède pas ne peut pas réussir ; que la voie spirituelle est attachée à la science et que seuls ceux qui possèdent la connaissance sont autorisés à parler de la voie. Et ceci est connu de Junayd. Nous avons déjà cité sa parole : « On ne doit pas suivre dans cette voie celui qui n'apprend pas le Coran et qui n'écrit pas le Ḥadīth, car notre science est intimement liée au Coran et à la Sunna ». Quant à la connaissance des savants auxquels il a fait allusion, il s'agit de ce qu'ils ont compris et déduit du Coran et de la Sunna. L'aspirant sincère est celui qui apprend le Coran et la Sunna, et Dieu ﷻ, en échange de la bénédiction de sa sincérité, le dotera de la connaissance et de la compréhension de Son Livre et de la Tradition de Son Mesager ﷺ qui le dispenseront de suivre la compréhension des autres. Quant à la parole de Junayd : « Lorsque Dieu veut le bien d'un aspirant, Il lui fait rencontrer les soufis et l'empêche de rencontrer les *Qurrā'* », ce que lui et les autres soufis entendent par « *Qurrā'* » ce sont les gens qui pratiquent les exercices d'ascèse et de dévotion, indépendamment du fait qu'ils récitent le Coran ou pas, et dont l'aspiration se limite à la réalité extérieure de l'adoration et n'atteint pas les esprits de la connaissance, les vérités de la foi, l'essence de l'amour et les actes des cœurs. Toute l'énergie des « *Qurrā'* » est vouée à l'adoration et ils n'ont pas connaissance [des connaissances et des états] des soufis, des maîtres des cœurs et des gnostiques. C'est pour cette raison qu'un maitre a dit : « Notre voie doit être parcourue avec délicatesse et non avec la contrainte ».

Les soufis voyagent avec leur cœur et leur esprit, alors que les « *Qurrā'* » voyagent uniquement avec leur corps et leur forme. Il y a une sorte de répulsion et d'opposition entre les cœurs et les esprits des soufis et les cœurs et les esprits des « *Qurrā'* ». Et s'ils se fréquentent, c'est à contre-cœur et forcés. Les soufis éprouvent pour les « *Qurrā'* » la même aversion qu'ils éprouvent pour les juristes littéralistes. Ils qualifient ces deux catégories d'adeptes des formes et non des réalités. Les uns sont les adeptes des formes de la science et les autres sont les adeptes des formes de l'adoration. En fait, les spirituels sont divisés en deux catégories : les soufis proprement dit et les pauvres en Dieu.

Certains considèrent que les soufis sont supérieurs aux pauvres, alors que d'autres pensent le contraire. Les maîtres irakiens estiment que le soufi est supérieur

au pauvre, c'est le cas par exemple de l'auteur des *'Awārif*[523], et ils déclarent que le dernier degré du pauvre correspond au premier degré du soufi. En revanche, de nombreux maîtres du Khorasan estiment que le pauvre est supérieur au soufi, et que la pauvreté est l'essence et le cœur du soufisme. D'autres maîtres, les Syriens, ont déclaré que le soufisme et la pauvreté étaient une seule et même chose.

Or, le statut des uns et le statut des autres ne sont évidents que lorsque la réalité de la pauvreté et du soufisme apparaît. C'est à ce moment-là que l'on sait s'il s'agit d'une même réalité ou de deux réalités distinctes, et laquelle est supérieure. Nous verrons cela plus clairement dans les chapitres consacrés à la pauvreté et au soufisme, si nous parvenons à aller de l'avant dans ce livre, avec l'aide de Dieu ﷻ et Sa Grâce. Il n'y a de force et de pouvoir que par Lui, c'est de Lui que vient toute aide et en Lui que l'on place notre confiance. Ce qu'Il veut se produit et ce qu'Il ne veut pas ne se produit pas.

De manière générale, les maîtres considèrent qu'il y a trois niveaux :

Le niveau de la « crainte de Dieu » (*at-Taqwa*) qui correspond à l'accomplissement des actes d'adoration et des rites ;

Le niveau du soufisme, qui consiste à revêtir tous les bons caractères et à se dévêtir de tous les caractères blâmables ;

Le niveau de la pauvreté qui est celui du dépouillement (*Tajarrud*) et de la coupure de toute relation avec ce qui s'interpose entre le cœur et Dieu ﷻ.

Voilà les niveaux des chercheurs de l'Au-delà. Quant aux autres, ils sont inclus avec ceux qui restent en arrière et s'attardent. Abū al-Qāsim al-Junayd a laissé entendre que lorsque Dieu ﷻ veut le bien de celui qui aspire sincèrement à Lui, il lui fait rencontrer les soufis qui poliront ses caractères, lui indiqueront comment faire pour purifier son âme, la débarrasser de ses mauvais caractères et les remplacer par les bons, et lui feront connaître les stations de la voie, ainsi que ses dangers, ses obstacles et ses fléaux. Quant aux *Qurrā'*, ils frappent violemment à la porte du jeûne et de la prière, mais ils ne goûtent pas la douceur des œuvres des cœurs et du polissage des âmes, car ce n'est pas leur voie, et c'est pour cette raison que, comme mentionné précédemment, il règne un climat d'hostilité entre eux et les soufis.

L'homme clairvoyant et sincère lance une flèche sur toutes les cibles et cohabite avec tous les groupes avec intelligence. Il n'adhère pas à un groupe et ne s'écarte pas complètement de l'autre, sauf s'il constate que les gens de ce groupe sont dans un égarement manifeste. C'est ainsi que les gens sincères doivent se comporter. L'appel des ignorants est aux aguets dans les âmes : « *Je n'entends pas ici les plus jeunes*

523. Allusion à Shihāb ad-Dīn 'Umar as-Suhrawardī al-Baghdādī (m. 632/1234) : célèbre Imam, maître spirituel et auteur de l'un des plus grands classiques de la littérature soufie : *'Awārif al-Ma'ārif*.

/ *Mais ce que j'entends ce sont les gens les plus vils*». Durant une bataille, le Messager de Dieu ﷺ entendit un homme qui criait: «Ô les *Muhājirīn*[524], [venez à mon secours]» et un autre: «Ô les *Anṣār*[525], [venez à mon secours]» Il dit lors: «*Que sont ces appellations de la période d'ignorance, alors que je suis au milieu de vous*»[526]. Il a dit cela malgré la noblesse de ces deux noms et le fait que Dieu ﷻ les ait mentionnés dans Son Livre. Mais le Prophète ﷺ leur a interdit de s'appeler ainsi les uns les autres et d'utiliser plutôt les noms de «musulmans», de «croyants» et de «serviteurs de Dieu», car ce sont des appellations communes à tous les Musulmans, et non des appellations liées à une tribu ou une région. C'est à Dieu que l'on demande de l'aide.

Un jour, le Prophète ﷺ a dit à Abū Dharr: «*Tu es un homme en qui subsistent quelques restes de la période d'ignorance!*». Abū Dharr répondit: «[Tu me dis cela] malgré mon âge avancé, ô Envoyé de Dieu?». Il lui dit: «*Oui*»[527].

Ô malheureux, qui peut encore faire confiance aux «*Qurrā'*» après tout ce que l'on a dit? Le serviteur ne connaîtra la douceur de la foi et le goût de la certitude et de la sincérité qu'après avoir éliminé toute l'ignorance de son cœur. Par Dieu, si les gens de notre époque découvraient cela dans le cœur d'un homme, ils diraient tous sans exception que c'est un innovateur et un partisan des innovations blâmables. Mais à qui d'autre que Dieu ﷻ peut-on se plaindre de cette situation, alors qu'Il est le Garant de la patience et de la fermeté? Sa rencontre est inévitable: «***Quiconque forge un mensonge court à sa perte!***»[528] et «***les iniques connaîtront bientôt le revirement qu'ils [éprouveront]!***»[529].

L'auteur des *Manāzil* commence ce chapitre par: «Le Très-Haut dit: ***Dis: Chacun agit selon sa composition (shākila)***[530].»[531]. Ce qui indique son rang éminent et sa grande maîtrise de cette science. La signification de ce verset est que chacun agit selon ce qui lui correspond, lui convient et lui est approprié. Le débauché agit selon ce qui lui convient, de même que le mécréant et l'hypocrite. Celui qui désire ce bas-monde et sa charogne agit selon ce qui lui convient et n'est pas satisfait de ce qui ne lui convient pas, de même que celui qui aime les formes

---

524. Les Compagnons émigrés de La Mecque.
525. Les Alliés de Médine.
526. Muslim, IV, 63. Durant une campagne militaire, un jeune combattant mecquois et un jeune combattant médinois s'empoignèrent, chacun appela alors les gens de sa tribu pour l'aider, mais l'intervention du Messager ﷺ mit fin à toute hostilité.
527. La tradition complète est la suivante: Un jour, Abū Dharr insulta un homme en manquant de respect à sa mère. L'homme s'en plaignit au Prophète ﷺ, et c'est à cette occasion qu'il dit à Abū Dharr: «*Tu es un homme en qui subsistent quelques restes de la période d'ignorance!*» Cf. Muslim, 1661.
528. Coran 20: 61.
529. Coran 26: 227.
530. Coran 17: 84.
531. *Manāzil*, op. cit., p. 66.

agit selon ce qui lui correspond et lui convient : « *Chaque individu est attiré par ce qu'il aime / Et chaque individu penche vers ce qui lui convient* ». L'aspirant sincère qui aime Dieu ﷻ fait ce qui lui convient et lui est approprié, et selon la composition de sa volonté et de ce qui est conforme à celle-ci.

Puis il poursuit : « La volonté fait partie des canons de cette science et de ses édifices. C'est la réponse de bon gré aux sollicitations de la Vérité ».[532]

Il entend que le soufisme est basé sur la volonté : celle-ci en est le fondement et l'édifice entier. Le soufisme est composé des détails des statuts de la volonté, à savoir le mouvement du cœur, et c'est pour cette raison qu'il est appelé la « science ésotérique » (*'Ilm al-Bāṭin*), tout comme la science juridique est appelée la « science exotérique » (*'Ilm aẓ-Ẓāhir*). Ce sont deux mouvements volontaires et le serviteur a un mouvement naturel nécessaire. La science qui englobe ses détails et ses règles est la science de la médecine. Ces trois sciences permettent donc de connaître les mouvements de l'âme, du cœur, de la langue, des autres membres du corps et de la nature. Le médecin observe ces mouvements du point de vue de leurs effets sur le corps, leurs pathologies et leurs effets bénéfiques. Le juriste observe ces mouvements du point de vue de leurs concordances avec ce que la Loi ordonne, interdit, permet et réprouve. Le soufi observe ces mouvements en tant que moyens ou qu'obstacles pour arriver à son but, et en tant qu'éléments qui dégradent ou améliorent l'état du cœur.

Quant à ses paroles : « C'est la réponse de bon gré aux sollicitations de la volonté », la réponse signifie se soumettre et se conformer. Pour les soufis, la « Vérité », c'est la contemplation de la Seigneurie ; et la « Loi », c'est l'observance de la servitude. La Loi exige que tu L'adores et la Vérité exige que tu Le contemples. La « Loi », c'est que tu exécutes Ses ordres et la Vérité, c'est que tu contemples Ses Attributs. L'appel de la « Vérité », c'est la connaissance authentique. Celui qui connaît Dieu ﷻ, ne peut que L'aimer. Trois choses sont nécessaires dans cette réponse : une âme prête, disposée à accepter et à ne pas rejeter l'appel ; un appel entendu ; et ôter de la voie ce qui peut constituer un obstacle. C'est à cause de l'absence de l'une de ces trois choses que les voyageurs n'arrivent pas à leur destination. Quand il dit : « bon gré mal gré », il fait ici allusion au *majdhūb* (possédé) qui est ravi à son âme et au voyageur qui entreprend son voyage volontairement, par choix et avec effort.

Les degrés de la volonté

L'auteur des Manāzil dit : « Il existe trois degrés de volonté. (**1**) Le premier degré consiste à quitter les habitudes par la justesse de la science ; à s'accrocher

---

532. *Ibid.*

aux souffles des voyageurs avec une intention sincère ; à se débarrasser de toute distraction des frères et des lieux qui éparpillent ».

Ces paroles s'accordent avec celui qui définit la volonté comme étant l'opposition aux habitudes, à savoir abandonner les désirs et les habitudes de l'âme, ainsi que sa légèreté et son oisiveté. Mais ceci n'est possible que par les trois choses mentionnées par l'auteur, à savoir la compagnie et l'étreinte de la science, car c'est la lumière qui indique au serviteur ce qu'il est préférable de rechercher et ce qu'il est préférable d'abandonner. Les sincères reconnaissent unanimement que la volonté qui n'est pas accompagnée par la science est infructueuse. Un maître a dit : « Tu dois suspecter la foi du soufi pauvre qui critique la science. »

À propos de sa parole : « s'accrocher aux souffles des voyageurs avec une intention sincère », il ne fait aucun doute que celui qui s'accroche aux souffles des membres d'un groupe suivra leur voie et deviendra un des leurs. Il dit : les « souffles des voyageurs » et non les « souffles des dévots », car les dévots s'occupent des actes de dévotion alors que les voyageurs s'occupent des états spirituels. Sa parole « avec une intention sincère » peut signifier deux choses : avec une unique intention ou un unique but. Le serviteur ne doit partager ni son intention, ni son but. Il dit : « se débarrasser de toute distraction des frères et des lieux qui éparpillent », c'est-dire renoncer aux obstacles et aux empêchements qui compromettent le voyage : la compagnie des autres et l'attachement aux lieux où on ne fait rien, ou pire, ceux où on commet des péchés. Il n'y a rien de plus nuisible pour l'aspirant sincère que ses contemporains et les lieux où il a ses habitudes qui lui coupent la route vers Dieu ﷻ. Il doit donc les quitter à tout prix. Et Dieu est Plus Savant.

Anṣārī poursuit : « (2) Le deuxième degré consiste à rompre avec la compagnie de l'état, à trouver le répit de la familiarité et à faire des allers-retours entre la contraction et la décontraction »[533].

La rupture avec la compagnie de l'état, c'est la pensée qui arrive au cœur sous l'effet de la pratique, qui chasse la paresse et la négligence et qui suscite l'accompagnement de l'Ami Suprême. L'aspirant passe alors de la station de la science à la station du dévoilement, de la station des formes des actions à la station de leurs vérités, de leurs goûts, de leurs expériences extatiques et de leurs états. Il s'élève alors de la station de la soumission vers la station de la foi, puis de la station de foi vers la station de la perfection. Quant au répit de la familiarité auquel il fait allusion, il faut savoir qu'au début, la charge des actes pèse lourdement sur les épaules du voyageur en raison de l'absence de familiarité entre son cœur et son Objet d'adoration. Lorsque la fraicheur de la familiarité survient dans le cœur, ce poids et ces difficultés disparaissent et se transforment en joie, plaisir et force.

---

533. *Manāzil*, op. cit., pp. 66-67.

Après avoir été une tâche, la prière devient une fraicheur pour ses yeux : il trouve maintenant le repos en elle alors qu'auparavant il cherchait à s'en reposer. Il hérite alors d'une part de ces paroles du Prophète ﷺ : « *Ô Bilāl, apporte-nous du réconfort en faisant l'appel à la prière* »[534], « *La fraicheur de mes yeux a été déposée dans la prière* »[535] selon sa volonté, son amour, sa familiarité avec Dieu ﷻ et son isolement par rapport aux autres. Quant à la contraction et la décontraction, ce sont deux états auxquels tous les aspirant sont exposés.

Ils sont générés par la peur et par l'espérance : la peur contracte le cœur et l'espérance le décontracte ; ou par la loyauté et la déloyauté : la loyauté décontracte le cœur et la déloyauté le contracte ; ou par la déconcentration et la concentration : la déconcentration contracte le cœur et la concentration le décontracte. Ils peuvent également être générés par la pensée au cœur : une pensée peut provoquer la contraction et une autre la décontraction. Une contraction ou une décontraction envahissent alors le cœur de l'aspirant sans qu'il n'en connaisse le motif.

En fait, la contraction peut être provoquée par deux choses :

- Le repentir et la recherche du pardon, car cette contraction est le résultat d'un délit ou d'une omission que l'individu a commis sans s'en rendre compte ;
- La résignation jusqu'à ce que cet état s'évanouisse et sans essayer de le combattre. L'aspirant ne doit pas se forcer à attendre cet état, ni chercher le lever du soleil au milieu de la nuit, car il doit dormir jusqu'à ce que la nuit s'écoule, que l'aube approche et que l'obscurité de la nuit disparaisse. Il doit être patient car c'est Lui qui contracte et qui décontracte.

De même, quand la pensée qui décontracte envahit le cœur, l'aspirant doit se montrer extrêmement méfiant par rapport au mouvement et au balancement. Il doit l'accueillir avec sérénité et repli. L'individu raisonnable s'arrête devant le tapis et se garde de s'y étendre. Lorsque quelque chose de réjouissant, de joyeux et d'agréable arrive aux hommes sages et aux dirigeants de ce bas-monde, ils accueillent la nouvelle avec sérénité, contenance et équilibre, comme si de rien n'était. Ka'b Ibn Zuhayr a loué l'attitude les *Muhājirīn* en disant : « *Ils n'explosent pas de joie quand leurs lances atteignent leurs cibles / Et ils n'en veulent pas à leurs adversaires quand ils les atteignent.* »

Anṣārī poursuit : « (3) Le troisième degré, c'est l'ébahissement accompagné de la rectitude et la vigilance constante au polissage d'*al-Adab*[536] »[537].

---

534. Aḥmad, V, 364.
535. Aḥmad, III, 128.
536. Education, politesse, courtoisie et convenances spirituelles.
537. *Manāzil*, op. cit., p.67.

Ici, l'ébahissement c'est la perte de conscience dans la contemplation, provoquée par l'état dominant, qui empêche l'individu de se tourner vers autrui. Ceci est utile s'il est accompagné par la rectitude, à savoir se garder dans les limites de la science, sans les dépasser, ni les perdre. Sinon, le meilleur état de celui qui est ébahi est celui du *majnūn* qui n'est pas tenu pour responsable de ce qu'il fait ou dit : on ne l'imite pas et on ne le punit pas pour son abandon de la rectitude. En revanche, si la cause de l'ébahissement qui fait abandonner la rectitude est la prétention, l'affectation et la volonté de l'individu, son statut est alors semblable à celui du rebelle négligent, qui n'exécute pas les ordres de Dieu ﷻ.

Le Shaykh al-Islam Ibn Taymiyya, que Dieu sanctifie son esprit, disait : « Tant que la cause est interdite, l'individu ivre est inexcusable. »

Par ces paroles « la vigilance constante au polissage d'*al-Adab* », Anṣārī entend qu'il faut être constamment vigilant aux Droits de Dieu ﷻ en observant les convenances. L'ébahissement du serviteur ne doit pas lui faire abandonner la rectitude, ou transgresser les Droits de son Maître, ou l'amener à un manque aux convenances à Son égard. Et c'est à Dieu que l'on demande de l'aide.

Chapitre 44
La Station d'*al-Adab*[538]

Parmi les stations de «***c'est Toi que nous adorons et c'est à Toi que nous demandons de l'aide***», il y a la station de la volonté. Le Très-Haut dit: «***Ô vous qui croyez ! Préservez vos âmes et vos familles d'un Feu dont les hommes et les pierres sont le combustible !***»[539] Ibn 'Abbās ﷺ, a dit: «Éduquez-les et instruisez-les».

Al-Adab, c'est le rassemblement des bonnes qualités chez le serviteur. C'est d'ailleurs de ce mot que dérive le mot «*ma'daba*» qui signifie le repas autour duquel les gens se réunissent. La science du *Adab* est la science de la correction du langage, du discours, du style, du vocabulaire et sa préservation des fautes et de ce qui est incohérent. C'est une branche d'*al-Adab* général.

Les différents types d'*Adab*

Il y a trois types d'*Adab*: (1) un *Adab* à l'égard de Dieu ﷻ, (2) un *Adab* à l'égard de Son Messager ﷺ et de Sa Loi, et (3) un *Adab* à l'égard de Ses créatures.

(1) L'*Adab* à l'égard de Dieu ﷻ consiste à préserver ta relation avec Lui, à savoir en évitant tout ce qui pourrait l'altérer; à préserver l'état de ton cœur en évitant qu'il se tourne vers un autre que Lui; à préserver ta volonté en évitant qu'elle s'attache à ce qui t'exposerait à Son Mépris. Abū 'Alī ad-Daqqāq a dit: «Le serviteur arrive au Paradis par son obéissance à Dieu et il arrive à Dieu par son *Adab* dans son obéissance.» Il a dit aussi: «J'ai vu des gens qui voulaient se frotter le nez durant la prière, mais qui se sont retenus». Ibn 'Aṭā' a dit: «L'*Adab*, c'est l'adoption des bonnes attitudes». Un homme lui demanda: «Qu'est-ce que cela signifie?» Il répondit: «Cela signifie que tu dois te comporter à l'égard de Dieu avec *Adab* en public et en privé. Puis il déclama: «*Si elle parle, c'est pour dire de belles choses / Et si elle se tait, c'est pour ne pas dire des choses inappropriées*».

Abū 'Alī ad-Daqqāq a dit aussi: «L'ignorance de celui qui n'observe pas les convenances avec les rois le conduira à la mort». Yaḥya Ibn Mu'ādh a dit: «Si le gnostique abandonne les convenances avec l'Objet de sa connaissance, il périra avec les autres». Abū 'Alī a dit: «L'abandon de l'*Adab* mérite le bannissement. Celui qui ne respecte pas les convenances sur le tapis sera congédié, et celui qui

538. Terme qui recouvre les sens suivants: courtoisie, convenance, éducation et politesse.
539. Coran 66: 6.

ne respecte pas les convenances devant la porte sera renvoyé à la politique des bestiaux». Yaḥya Ibn Mu'ādh a dit: «Celui qui est éduqué avec l'*Adab* de Dieu fera partie des bien-aimés de Dieu». Ibn al-Mubārak a dit: «Nous avons plus besoin d'un peu d'*adab* que de beaucoup de science». On demanda à Ḥasan al-Baṣrī: «Quel est l'*adab* le plus bénéfique?» Il répondit: «S'instruire en religion, renoncer aux choses de ce bas-monde et connaître les droits que Dieu a sur toi». Sahl a dit: «Les soufis ont cherché l'aide de Dieu pour accomplir le Vouloir de Dieu et ils ont été patients pour Dieu en observant l'*Adab* de Dieu.» Ibn al-Mubārak a dit: «Nous avons recherché l'*Adab* quand les éduqués nous ont dépassés». Il a dit aussi: «L'*Adab* pour le gnostique est comme le repentir pour le pécheur invétéré».

Quand Junayd a dit à Abū Ḥafṣ: «Tu as donné à tes disciples l'éducation des rois», il répondit: «La bonne éducation extérieure est un indice de bonne éducation intérieure». L'*Adab* vis-à-vis de Dieu ﷻ signifie être de bonne compagnie avec Lui et accomplir des mouvements intérieurs et extérieurs par lesquels on affirme la Grandeur, la Majesté et la Magnificence de Dieu ﷻ, et par lesquels le serviteur manifeste sa honte devant Lui, comme les courtisans et les compagnons du roi se comportent devant lui.

Abū Naṣr as-Sarrāj a dit: «Les gens sont divisés en trois catégories en ce qui concerne l'*Adab*: Il y a les gens mondains dont la plus grande forme d'*Adab* consiste en l'éloquence, la richesse de vocabulaire, l'apprentissage des sciences, les belles conversations nocturnes avec les rois et la poésie arabe.

Il y a les gens religieux dont la plus grande forme d'*Adab* consiste en la discipline de l'âme, la correction des membres, le respect des limites et le renoncement aux plaisirs.

Puis il y a l'élite. Leur plus grande forme d'*Adab* consiste à purifier les cœurs, à garder les secrets, à honorer ses promesses, à prendre soin de leur temps, à accorder peu d'importance aux pensées passagères, à observer les convenances dans les situations de demande, les moments de présence et les stations de proximité.»

Sahl a dit: «Celui qui domine son âme par l'*Adab* adore Dieu avec sincérité». 'Abd Allāh Ibn al-Mubārak a dit: «Les gens ont beaucoup parlé de l'*Adab*. Quant à nous, nous disons que c'est la connaissance de l'âme et de sa légèreté et l'évitement de cette légèreté». Shiblī a dit: «Se laisser aller quand on s'adresse à Dieu est un manque d'*Adab*».

Un maître a rapporté que le Très-Haut a dit: «Celui à qui J'impose la compagnie de Mes Noms et de Mes Attributs, Je lui impose l'*Adab*; et celui à qui Je dévoile la vérité de Mon Essence, Je lui impose des souffrances. À toi donc de choisir entre l'*Adab* et la souffrance». La preuve de ce qui est déclaré ici est dans Sa manifestation à la montagne. En effet, quand Il Se dévoila à la montagne,

elle s'écroula, fut réduite en poussière et ne put résister à la magnificence de l'Essence[540]. Abū 'Uthmān al-Ḥīrī a dit : « Lorsque l'amour est authentique, il est confirmé par l'*Adab* de l'amant ». An-Nūrī a dit : « Celui qui n'observe pas l'*adab* avec le temps, son temps n'est que mépris ». Dhū an-Nūn a dit : « Si l'aspirant cesse d'observer l'*Adab*, il retourne là d'où il est venu. » Médite sur les états des Messagers de Dieu, que la prière et la paix soient sur eux, avec Dieu, et sur leurs discours et leurs questions : tu constateras qu'ils sont remplis d'*Adab* et qu'ils ne se sont exprimés qu'avec *Adab*.

Le Messie Jésus ﵇, a répondu [à Dieu] : « ***Si je l'avais dit, tu l'aurais su*** »[541] et n'a pas répondu : « Je ne l'ai pas dit ». Il y a une grande différence entre ces deux réponses en matière d'*Adab* ; puis il a attribué la connaissance de l'état et du secret à Lui en disant : « ***Tu sais ce qui est en moi*** » et s'est disculpé de l'accusation d'avoir prétendu connaître le mystère de son Seigneur et ce qui est propre à Lui en disant : « ***alors que moi je ne sais pas ce qui est en Toi*** ». Ensuite, il a loué son Seigneur et Lui a attribué la propriété exclusive de la Science du mystère en disant : « ***Tu es Celui qui connaît parfaitement les mystères*** ». Puis, il a nié avoir dit à son peuple des choses autres que celles que son Seigneur lui avait ordonné de dire, à savoir leur transmettre le pur monothéisme, et dit : « ***Je ne leur ai dit que ce que Tu m'as ordonné de dire, à savoir : Adorez Dieu, mon Seigneur et votre Seigneur !*** »[542]. Puis il a déclaré qu'il a été témoin contre eux aussi longtemps qu'il demeura parmi eux, et qu'après sa mort, seul Dieu l'était, en déclarant : « ***J'ai été un témoin contre eux aussi longtemps que j'ai vécu parmi eux ; mais lorsque Tu m'as rappelé auprès de Toi, c'est Toi seul qui les surveillait*** »[543].

Puis il a affirmé que le Témoignage de son Seigneur était au-delà de tout autre témoignage et plus global que tout autre en disant : « ***car Tu es le Témoin de toute chose*** »[544] et a ajouté : « ***Si Tu les châties, ce sont Tes serviteurs*** ». Il s'agit de la plus belle forme d'*Adab* vis-à-vis de Dieu ﷻ dans ce contexte. En d'autres termes, le rôle du maitre est d'être clément et bienveillant envers ses

540. Allusion au verset : « ***Lorsque son Seigneur se manifesta à la montagne, Il la réduisit en poussière et Moïse tomba évanoui. Lorsqu'il revint à lui, il s'écria : Gloire à Toi ! Me voici revenu à Toi et je suis le premier des croyants !*** » (Coran 7 : 143).

541. Allusion au verset : « ***Dieu dit : Ô Jésus, fils de Marie ! Est-ce toi qui as dit aux hommes : Prenez-moi, ainsi que ma mère, pour deux divinités en dehors de Dieu ? Jésus répondit : Gloire à Toi ! Il ne m'appartient pas de déclarer ce que je n'ai pas le droit de dire. Si je l'avais dit, Tu l'aurais su. Tu sais ce qui est en moi, alors que moi je ne sais pas ce qui est en Toi. Toi, en vérité, Tu es Celui qui connaît parfaitement les mystères.*** » (Coran 5 : 116).

542. Coran 5 : 117.

543. *Ibid.*

544. *Ibid.*

esclaves, et ces serviteurs ne sont les esclaves d'aucun autre maître que Toi. Ainsi, si Tu les châties, puisque ce sont Tes serviteurs, c'est parce que ce sont les plus mauvais, les plus vils et les plus rebelles envers Toi, et si Tu ne les châties pas, c'est parce que la servitude appelle à la compassion et la clémence du maître envers son esclave. Pourquoi le plus Miséricordieux parmi les miséricordieux, le plus Généreux parmi les généreux, et le plus Bienveillant parmi les bienveillants punirait-Il Ses serviteurs, s'ils n'avaient pas été aussi arrogants et rebelles, et s'ils n'avaient pas mérité autant Son châtiment ? La parole de Jésus ﷺ : « ***Tu es Celui qui connaît parfaitement les mystères*** » signifient donc ceci : Ce sont Tes serviteurs et Tu sais ce qu'ils disent et pensent en public et en privé, si Tu les châties, c'est que Tu connais la cause. Tu sais ce qu'ils ont commis et acquis. Contrairement à ce que croient les ignorants, il ne s'agit pas ici d'un acte de compassion de la part de Jésus ﷺ, ni une délégation à la Volonté et au Pouvoir comme le croient les Qadarites, mais il s'agit de la reconnaissance et de l'éloge de la Sagesse et de la Justice divines, de la Connaissance parfaite de Dieu ﷻ et de l'aveu de Jésus ﷺ qu'ils méritent Son châtiment.

Puis il a dit : « ***Et si Tu leur pardonnes, c'est qu'en vérité Tu es le Puissant, le Sage*** »[545] et n'a pas dit : « Tu es Celui qui pardonne, le Très-Miséricordieux ». C'est l'expression du meilleur *Adab* vis-à-vis de Dieu ﷻ. Il a dit cela dans un moment d'extrême colère de Dieu contre eux et quand Il a ordonné qu'ils soient jetés en Enfer. Ce n'était donc pas dans une situation où il pouvait faire appel à la compassion et intercéder en leur faveur, mais une situation où il devait se désolidariser d'eux. S'il avait dit : « Tu es Celui qui pardonne, le Très-Miséricordieux », cela aurait été un appel à la Compassion de Dieu ﷻ envers Ses ennemis contre lesquels Sa Colère était intense. Ainsi, la situation exigeait le parfait accord avec la Colère du Seigneur contre eux, et c'est pour cette raison que Jésus ﷺ n'a pas mentionné les deux Attributs par lesquels on invoque Sa Compassion, Son Pardon et Sa Pitié, mais plutôt Sa Sagesse et Sa Toute-Puissance qui englobent le Pouvoir parfait et la Connaissance parfaite.

En d'autres termes, Jésus ﷺ entend : Si tu leur pardonnes, Ton Pardon vient de Ton Pouvoir et de Ta Connaissance et non d'une incapacité de les punir ou parce que leurs délits te sont cachés. Car souvent, le serviteur pardonne aux autres quand il n'a pas le pouvoir de se venger ou ne connaît pas l'ampleur de leurs torts. Or le pardon parfait, c'est celui de la personne qui peut se venger et qui connaît les torts, et cette qualité n'appartient qu'au Puissant et Sage. La mention de ces deux Attributs dans ce contexte est l'essence même de l'*Adab*. Dans une tradition sacrée, il est rapporté : « *Deux porteurs du Trône disent : Gloire et Louange à Toi, ô Seigneur ! Que Ton Nom soit loué pour Ta Douceur après Ta connaissance [de toutes les choses] ; et deux autres*

545. Coran 5 : 118.

disent : Gloire et Louange à Toi, ô Seigneur ! Que Ton Nom soit loué pour Ton Pardon en dépit de Ton pouvoir de punir». C'est pour cette raison que ces deux Attributs sont associés comme dans : «***Dieu est Omniscient, plein de mansuétude***»[546], «***Dieu est indulgent, Puissant.***»[547], ou comme quand l'ami de Dieu, Abraham عليه السلام, a dit : «***Celui qui m'a créé et qui me guide, Celui qui me nourrit et me donne à boire, Celui qui me guérit lorsque je suis malade***»[548] et n'a pas dit : «Celui qui me guérit lorsqu'Il me fait tomber malade», pour observer l'*Adab* devant Dieu جل جلاله. De même, Khiḍr a dit à Moïse عليه السلام à propos du bateau : «***J'ai voulu l'endommager***»[549] et il n'a pas dit : «Ton Seigneur a voulu l'endommager» ; et à propos des deux jeunes gens, il a dit : «***Ton Seigneur a voulu qu'à leur majorité ils découvrent leur trésor comme une miséricorde de la part de ton Seigneur***»[550].

De même pour les croyants parmi les djinns qui ont dit : «***Nous ne savions donc pas si l'on voulait du mal aux habitants de la terre***»[551] et qui n'ont pas dit : «Nous ne savions donc pas si leur Seigneur voulait du mal aux habitants de la terre», puis ils ont ajouté : «***ou si leur Seigneur voulait qu'ils soient bien guidés.***»[552] Ces paroles de Moïse عليه السلام sont encore plus subtiles : «***Mon Seigneur, j'ai grand besoin du bien que Tu m'as destiné !***»[553], et il n'a pas dit : «j'ai grand besoin que Tu me nourrisses.» Adam عليه السلام, a dit : «***Seigneur ! Nous nous sommes fait tort à nous-mêmes. Si Tu ne nous pardonnes pas, si Tu ne nous fais pas miséricorde, nous serons certainement perdus***»[554] et il n'a pas dit : «Seigneur, Tu as décrété cette chose en ce qui me concerne, Tu as prédestiné cette chose en ce qui me concerne ...» Job عليه السلام, a dit : «***Moi, le mal m'a touché ; mais Toi, tu es le plus Miséricordieux parmi les miséricordieux***»[555] et il n'a pas dit : «Guéris-moi et soulage-moi».

Joseph عليه السلام, a dit à son père et à ses frères : «***Voici l'explication de mon ancienne vision : mon Seigneur l'a rendue réelle. Il a été bon envers moi lorsqu'Il m'a fait sortir de prison***»[556] et il n'a pas dit : «Il m'a fait sortir du puits» par *Adab* envers ses frères qui l'y avaient jeté et pour ne pas les gêner en leur rappelant comment ils s'étaient comportés avec lui. Joseph عليه السلام, a dit également :

546. Coran 4 : 149.
547. Coran 4 : 12.
548. Coran 26 : 78-80.
549. Coran 18 : 79.
550. Coran 18 : 82.
551. Coran 72 : 10.
552. *Ibid.*
553. Coran 28 : 24.
554. Coran 7 : 23.
555. Coran 21 : 83.
556. Coran 12 : 100.

«***Il vous a fait venir du désert***»[557] et il n'a pas dit : «Il vous a libérés du poids de la faim et de la pauvreté» par *Adab* envers ses frères. Il a attribué ce qui est arrivé à la cause et non aux intéressés en ajoutant : «***après que le Démon eut suscité la discorde entre moi et mes frères.***»[558] Il a donc fait preuve de courtoisie, de générosité et d'*Adab* envers eux en accusant le démon. C'est pour cette raison que l'*Adab* parfait est une qualité exclusive des Messagers de Dieu et de Ses Prophètes, que les prières de Dieu et Sa paix soient sur eux.

Et c'est à cause de cela que le Prophète ﷺ a ordonné aux hommes de couvrir leurs parties intimes, même quand ils sont seuls, par *Adab* envers Dieu ﷻ, en raison de Sa Proximité, pour exalter Sa Grandeur et Sa Majesté, et par pudeur devant Lui. Un maître a dit : «Sois courtois en public et en privé, car celui qui est grossier en public sera puni publiquement et celui qui est grossier en privé sera puni en privé.» 'Abd Allāh Ibn al-Mubārak a dit : «Celui qui néglige les convenances sera puni par la privation des *Sunan*[559], celui qui néglige les *Sunan* sera puni par la privation des obligations[560], celui qui néglige les obligations sera puni par la privation de la connaissance».

Un maître a dit : «Faire preuve d'*Adab* dans un acte est le signe qu'il est accepté». La réalité de l'*Adab* consiste à employer les beaux caractères, c'est-à-dire faire passer la perfection qui se trouve dans la nature, de la puissance à l'acte. Dieu ﷻ a préparé l'homme à recevoir la perfection, car Il l'a doté de qualification et de prédisposition pour cela, et Il l'a cachée en lui comme le feu est caché dans le briquet. Il la lui a inspirée, l'a doté de la capacité de l'acquérir, la lui a faite connaître et l'y a guidé. Il lui a envoyé Ses Messagers et a fait descendre Ses Livres pour qu'il puisse en extraire cette force dont Il l'a doté et la faire passer de la puissance à l'acte. Le Très-Haut dit : «***Par l'âme et Celui qui l'a parfaitement façonnée ! Il lui a inspiré son libertinage et sa piété ; celui qui la purifie connaîtra le succès et celui qui la corrompt essuiera un échec***».[561] Ici, Dieu ﷻ a d'abord mentionné la création de l'âme de manière harmonieuse, équilibrée et complète, puis Il a mentionné sa prédisposition à accepter le libertinage et la piété, et le fait que ce qui l'atteint est une épreuve et un examen. Puis, Il déclare qu'Il a réservé le succès à celui qui purifie son âme, la fait grandir et l'élève par Son *Adab* avec lequel Il a éduqué Ses Messagers, Ses Prophètes et Ses Amis, à savoir la piété. Ensuite, Il a décrété l'échec de ceux qui la corrompent, la cachent, la méprisent et la rabaissent par la turpitude. Et Dieu est Plus Savant.

---

557. *Ibid.*
558. *Ibid.*
559. C'est-à-dire qu'il ne pourra plus observer les traditions prophétiques.
560. C'est-à-dire qu'il ne pourra plus accomplir les actes d'adoration.
561. Coran 91 : 8-10.

Quand ils parlent d'*Adab*, les soufis ont l'habitude de mentionner cette Parole de Dieu à propos de Son Prophète ﷺ : « ***Son regard n'a pas dévié et il n'a pas abusé*** »[562]. Abū al-Qāsim al-Qushayrī a commencé le chapitre de l'*Adab* par ce verset [dans son livre *ar-Risāla*], de même que d'autres auteurs soufis. C'est comme s'ils s'étaient inspirés des exégètes qui ont dit à propos de ces Paroles divines qu'il s'agit d'une description de son *Adab* en ce haut lieu, dans la mesure où il n'a pas détourné son regard, ni tenté de regarder au-delà. Il s'agit là du parfait *Adab*. La défaillance a lieu quand l'observateur détourne son regard de ce qu'il doit regarder ou tente de regarder ce qu'il y a derrière. Le fait de tourner son regard dans une autre direction est une déviation et le fait de chercher ce qui est au-delà est une transgression et un acte de tyrannie. Pour l'observateur, la perfection consiste donc à regarder devant lui l'objet d'observation, à ne pas détourner le regard et ne pas tenter de regarder au-delà. Voilà ce que j'ai compris des paroles du Shaykh al-Islam Ibn Taymiyya, que Dieu sanctifie son esprit, à propos de ce verset.

Ce verset renferme d'étonnants secrets, à savoir les propriétés sublimes et cachées de l'*Adab* du plus parfait des hommes, notre maître Muḥammad ﷺ. En ce Lieu, son regard physique et son regard intérieur étaient en parfaite harmonie et accord par rapport à ce qu'il voyait. Ce que son regard physique voyait était identique à ce qu'il voyait intérieurement et ce que son regard intérieur percevait était identique à ce qu'il voyait physiquement. Ainsi, son regard physique et son regard intérieur étaient en symbiose parfaite. Le Très-Haut dit : « ***Le cœur n'a pas menti (kadhaba) sur ce qu'il a vu. Mettrez-vous donc en doute ce qu'il voit ?*** »[563]. C'est-à-dire que son cœur n'a pas menti sur ce que ses yeux avaient vu. Abū Ja'far a lu *kadhdhaba* à la place de *kadhaba*, c'est-à-dire : Le cœur n'a pas démenti ce que ses yeux avaient vu, mais l'a plutôt confirmé et soutenu, en raison de la justesse du cœur et du regard, ou de la rectitude du regard physique et du regard intérieur, car ce que l'observateur voit de ses yeux est vrai. Ainsi, son cœur n'a pas nié ce que ses yeux avaient vu et son regard n'a pas transgressé sa limite, ni dévié, mais il est resté droit et fixé sur son objet d'observation ; de même que son cœur était entièrement tourné vers Dieu ﷻ et s'est complètement détourné de ce qui était autre que Lui.

Le cœur a des moments de déviation et de tyrannie, tout comme le regard, mais ces choses n'arrivaient jamais au Prophète ﷺ, car son cœur ne s'est jamais tourné vers un autre que Dieu ﷻ et il n'a jamais été tyrannique en dépassant la station où Dieu ﷻ l'avait installé. Et ceci est le summum de la perfection et de l'*Adab* à l'égard de Dieu ﷻ, un rang qui n'a été atteint par personne d'autre que lui. En général, quand les âmes sont installées dans une station éminente, elles visent toujours plus

562. Coran 53 : 17.
563. Coran 53 : 11-12.

haut. N'as-tu pas vu comment l'âme de Moïse a demandé la vision de Dieu quand Dieu ﷻ l'a installée dans la «station de la communication et des confidences»? En revanche, quand Dieu ﷻ a installé notre Prophète ﷺ dans ce Haut Lieu, il en a rempli les conditions: son regard et son cœur ne se sont pas détournés un seul instant de la station où Dieu l'avait installé.

C'est pour cette raison qu'aucun obstacle ne l'a arrêté et qu'aucun désir ne l'a retenu jusqu'à ce qu'il dépasse les sept cieux, et que Moïse ﷺ dit à son Seigneur: «Les Enfants d'Israël disent que je suis la créature la plus noble auprès de Dieu, alors que cet homme [= Muḥammad r] m'a dépassé et surpassé. S'il ne s'agissait que de lui, mais non! Même sa communauté est avec lui». Dans la tradition rapportée par Al-Bukhārī, il est dit: «*Lorsque la communauté de Muḥammad le dépassa, Moïse pleura. Quand on lui demanda pourquoi il pleurait, il répondit: «Je pleure parce qu'un jeune homme envoyé après moi entrera au Paradis avec les membres de sa communauté et qu'ils seront plus nombreux que les miens*»[564]. Ce rang sublime et cette éminence de Muḥammad ﷺ n'ont absolument pas entamé ou diminué son état de parfaite servitude envers Dieu ﷻ. C'est pour cette raison que lors du Voyage nocturne du Prophète ﷺ, sa monture céleste posait sa patte à l'endroit exact où son regard s'arrêtait, se conformant ainsi à l'état du cavalier dont la chevauchée vers son Seigneur était plus rapide que celle de toutes les créatures. Ainsi, le sabot de Burāq[565] se posait à l'endroit atteint par le regard du Prophète ﷺ, tout comme son pas n'était jamais en retard par rapport au lieu de sa connaissance.

Il n'a jamais cessé d'être extrêmement vigilant en matière d'*Adab* à l'égard de Dieu ﷻ et de réalisation des degrés de servitude, jusqu'à ce qu'il traverse les voiles célestes, franchisse les sept cieux et le «Lotus extrême» et arrive à une Proximité de son Seigneur inégalable et sans pareil. Là, les grâces de la Proximité se déversèrent à flots sur lui, les voiles des nuages disparurent de sa réalité extérieure et de sa réalité intérieure les uns après les autres, et il fut installé dans une station que les Prophètes et les Messagers lui envient. Le Jour de la Rencontre, il sera installé encore une fois dans cette station de Proximité et les premiers comme les derniers l'envieront. Ainsi, en ce Lieu, il se tint droit sur la voie de la rectitude et observa l'*Adab* le plus parfait avec Dieu ﷻ. Son regard ne dévia pas et il n'a pas abusé. Dieu ﷻ le plaça dans ce monde sur la voie de la vérité et de la guidance la plus droite et Il a juré de cela par Sa Parole dans le Noble Rappel [= le Coran]: «***Yā-Sīn. Par le sage Coran! Tu fais partie du nombre des Envoyés sur une voie droite***»[566]. Le Jour de la Rencontre, Dieu ﷻ le placera sur la Voie et il Lui demandera le salut pour ses partisans et les gens de sa Sunna, jusqu'à ce

564. Partie du long Ḥadīth sur l'intercession.
565. La monture paradisiaque dont la fonction est de transporter les Prophètes vers leur Seigneur.
566. Coran 36: 1-4.

qu'ils franchissent tous le pont qui conduit au Paradis : « ***Telle est la grâce de Dieu qu'Il donne à qui Il veut. Et Dieu est le Détenteur de l'immense grâce*** »[567].

Exposition de l'*Adab*

L'*Adab* s'applique à la Religion en entier. Couvrir sa nudité fait partie de l'*Adab*, faire les petites et les grandes ablutions fait partie de l'*Adab* et se purifier des souillures fait partie de l'*Adab*, de manière à se présenter devant Dieu ﷻ en état de pureté. C'est pour cette raison que les anciens aimaient être beaux durant la prière, car ils se présentaient devant leur Seigneur.

J'ai entendu le Shaykh al-Islam Ibn Taymiyya, que Dieu sanctifie son esprit, dire : « Dieu a prescrit des choses en plus de la couverture de la nudité dans la prière, à savoir bien s'habiller. En effet, le Très-Haut dit : « ***Portez vos beaux vêtements en tout lieu de prière.*** »[568] Il a donc lié l'affaire au port de beaux vêtements et non seulement à la couverture de la nudité. Le serviteur doit donc porter ses plus beaux vêtements pour la prière ». Un prédécesseur possédait un vêtement très cher qu'il portait pour faire la prière et disait : « Dieu mérite amplement que je porte mes plus beaux vêtements dans ma prière ». Il est connu que Dieu ﷻ aime que l'on voie les effets de Ses bienfaits sur Ses serviteurs, en particulier quand ils se tiennent devant Lui. La meilleure manière de se tenir devant Lui consiste à porter Ses vêtements et Ses bienfaits intérieurement et extérieurement.

Le Prophète ﷺ a interdit à un homme de lever les yeux au ciel durant sa prière, et cela aussi fait partie de l'*Adab*. J'ai entendu le Shaykh al-Islam Ibn Taymiyya, que Dieu sanctifie son esprit, dire : « Cela fait partie de l'*Adab* parfait durant la prière : lorsque le serviteur se tient devant Dieu, il doit baisser la tête, regarder vers le sol et ne pas lever les yeux au ciel ».

Il a dit aussi : « Ne connaissant pas cet *Adab*, les *Jahmiyya* ont pensé à tort que cette attitude prouve que Dieu n'est pas au ciel et sur Son Trône, contrairement à que Dieu a déclaré sur Sa Personne et ce que tous Ses Messagers et tous les Sunnites ont affirmé. Cela est dû à leur ignorance. Or, l'*Adab* exige que les sujets regardent par terre quand ils se tiennent devant les rois et qu'ils ne les regardent pas. Que dire alors de ce qu'exige l'*Adab* quand on se tient devant le Roi des rois ? »

Il a dit aussi : « Le Prophète ﷺ a interdit de réciter le Coran durant l'inclination et la prosternation en raison de la noblesse de cette Parole qui est la Parole de Dieu ﷻ, alors que l'inclination et la prosternation sont des conditions de soumission

---

567. Coran 57 : 21.
568. Coran 7 : 31.

et de rabaissement du serviteur. Il fait donc partie de l'*Adab* vis-à-vis de la Parole de Dieu de ne pas la réciter dans ces deux positions, mais uniquement quand le serviteur est debout durant la prière.»

L'*Adab* vis-à-vis de Dieu ﷻ exige aussi que l'on ne se mette pas face à la *Qibla* quand on fait ses besoins ni que l'on lui tourne le dos, et ceci est valable partout, conformément aux traditions prophétiques rapportées d'après Ayyūb, Salmān et Abū Hurayra ﷺ. Quand on est debout durant la prière, l'*Adab* vis-à-vis de Dieu ﷻ exige que l'on pose la main droite sur la gauche durant la récitation. Dans le *Muwaṭṭa'* de l'Imam Mālik, d'après Sahl Ibn Sa'd : «Cela fait partie de la Sunna», et les «gens étaient invités à le faire». C'est aussi le cas quand on se tient devant les rois et les personnages illustres. Le Plus Illustre parmi les illustres est encore plus digne de cela.

De même que l'immobilité durant la prière fait partie de l'*Adab*. Le Très-Haut dit : «***ceux qui sont constants dans leur prière***»[569]. 'Abd Allāh Ibn al-Mubārak a rapporté d'après Ibn Luhay'a, d'après Yazīd Ibn Ḥabīb qu'Abū al-Khayr a dit : «Nous avons demandé à 'Uqba Ibn 'Āmir si les gens mentionnés dans la Parole divine : «***ceux qui sont constants (dā'imūn) dans leur prière***» étaient ceux qui priaient tout le temps, et il nous a répondu : «Non. Il s'agit de ceux qui ne se tournent ni à gauche, ni à droite, ni derrière eux quand ils prient.» Ici, le terme *dawām* (d'où dérive «*dā'imūn*») signifie faire toujours et régulièrement la prière, comme dans la Parole divine : «***ceux qui sont réguliers dans leur prière.***»[570] Certains exégètes ont dit que le *dawām* signifie aussi l'immobilité des membres et la quiétude. L'*Adab* dans l'audition du Coran consiste à écouter et être témoin. L'*Adab* dans l'inclination consiste à garder le dos bien droit et à rester immobile dans cette position, à exalter Dieu ﷻ au point que rien de plus grand que Dieu ne subsiste dans le cœur, et à se rabaisser jusqu'à ce que l'on se sente inférieur telle une poussière. En résumé, l'*Adab* à l'égard de Dieu, qu'Il soit béni et exalté, consiste à appliquer Sa Religion et à adopter intérieurement et extérieurement Son *Adab*. L'*Adab* à l'égard de Dieu ﷻ n'est valable que par trois choses : La connaissance de Ses Noms et de Ses Attributs, de Sa Religion et de Sa Loi, de ce qu'Il aime et de ce qu'Il déteste ; avoir une âme prête, réceptive, douce et prédisposée à accepter la vérité par rapport à la connaissance, l'acte et l'état. Et c'est à Dieu que l'on demande de l'aide.

(2) Quant à l'*Adab* vis-à-vis du Messager de Dieu ﷺ, le Coran en est plein d'exemples. Le plus haut niveau d'*Adab* vis-à-vis de lui est le fait de se soumettre à lui, de le suivre et de recevoir ses paroles avec acceptation et foi, sans porter de jugements fantaisistes que l'on croirait rationnels sur elles, sans en douter, et sans

569. Coran 70 : 23.
570. Coran 70 : 34.

préférer les opinions des hommes et le rebut de leurs raisonnements à elles. On doit croire en l'unicité de ses paroles et les affirmer, s'y assujettir et les suivre comme on unifie Celui qui l'a envoyé par l'adoration, la soumission, l'obéissance, l'humilité, le repentir et la confiance.

Il s'agit donc de deux témoignages d'unicité sans lesquels le serviteur n'échappera pas au châtiment de Dieu ﷻ, à savoir : affirmer l'Unicité de Celui qui a envoyé [les Messagers], unifier la conformité à Son Messager, ne s'en remettre qu'à son jugement et ne pas hésiter à exécuter ses commandements. Il faut croire aux traditions concernant sa dignité et à ce que rapportent et disent de lui les Imams, les maîtres et tous ceux qui exaltent son rang. Si le serviteur cherche le salut, il doit appliquer à la lettre les instructions et les enseignements du Messager et ne pas en altérer ou modifier le sens, car faire cela correspondrait à ce qui est désigné sous le nom d'interprétation (*Ta'wīl*). Il est préférable que le serviteur rencontre Dieu ﷻ avec tous les péchés, à l'exception de l'associationnisme, que de Le rencontrer dans cet état.

J'ai dit un jour à l'un de ces grands personnages : « Je te conjure de répondre à cette question : Supposons que le Messager ﷺ soit encore vivant et qu'il nous fasse des sermons et nous prescrive des choses. Est-ce que l'on doit l'écouter et exécuter ses commandements sans discuter, ou réfléchir et demander l'avis d'autres personnes avant de lui obéir ? » Il répondit : « Il serait obligatoire de lui obéir sans tergiverser. » Je dis : « Quelle est donc la chose qui a aboli cette obligation par rapport à nous ? » Il posa ses doigts sur ses lèvres, me regarda avec un air perplexe et ne dit mot. C'est de cette manière que les élus agissent vis-à-vis du Messager ﷺ : ils ne lui désobéissent pas, ne le comparent pas à leurs semblables, n'élèvent pas la voix devant lui, ne prient pas sur lui avec désinvolture, ne mettent pas en doute ses paroles, tirent leur connaissance de Dieu ﷻ et leurs jugements à partir de lui. En matière de connaissance de Dieu, tu ne dois pas t'appuyer sur les individus qui ont l'esprit dérangé et qui se contredisent, et en matière de jugements, tu ne dois pas imiter les gens et écouter leurs opinions et te contenter de lire le Coran et les Traditions du Prophète ﷺ uniquement pour la bénédiction qu'ils renferment, et non parce qu'ils contiennent les principes de la Religion et ses détails.

Ceux qui font cela ou qui entendent le faire, nous les rejetons, leur tournons de dos et les éradiquons : « ***Leurs cœurs restent dans l'ignorance à l'égard de cela [le Coran]. [En outre] ils ont d'autres actes (vils) qu'ils accomplissent jusqu'à ce que, par le châtiment, Nous saisissions les plus aisés parmi eux et voilà qu'ils crient au secours. Ne criez pas aujourd'hui. Nul ne vous protégera contre Nous. Mes versets vous étaient récités auparavant ; mais vous vous [en] détourniez, vous enflant d'orgueil, et vous les dénigriez au cours de vos veillées. Ne***

méditent-ils donc pas sur la parole (le Coran) ? Ou est-ce que leur est venu ce qui n'est jamais venu à leurs premiers ancêtres ? Ou n'ont-ils pas connu leur Messager, au point de le renier ? Ou diront-ils : « Il est fou ? « Au contraire, c'est la vérité qu'il leur a apportée. Et la plupart d'entre eux dédaignent la vérité. Si la vérité était conforme à leurs passions, les cieux et la terre et ceux qui s'y trouvent seraient, certes, corrompus. Au contraire, Nous leur avons donné leur rappel, mais ils s'en détournent. Ou leur demandes-tu une rétribution ? Mais la rétribution de ton Seigneur est meilleure. Et c'est Lui, le Meilleur des pourvoyeurs. Et tu les appelles, certes, vers le droit chemin. Or, ceux qui ne croient pas à l'Au-delà sont bien écartés de ce chemin »[571].

Celui qui cherche le bien pour son âme et son salut doit réfléchir et méditer profondément sur ces versets et les appliquer à la réalité présente. Il verra alors des choses étonnantes. Il ne faut pas croire que ces Paroles s'adressent à des gens qui ont disparu, mais elles s'adressent personnellement à toi. Et c'est à Dieu que l'on demande de l'aide.

L'*Adab* à l'égard du Messager de Dieu ﷺ exigeait que l'on n'ordonne et que l'on n'interdise rien devant lui, que l'on ne permette rien et que l'on n'agisse pas avant qu'il n'ordonne, n'interdise ou n'ordonne, conformément à la Parole de Dieu ﷻ : « ***Ô vous qui croyez ! Ne devancez pas Dieu et Son Messager*** »[572]. Et ceci reste en vigueur jusqu'au Jour de la Résurrection et n'est jamais aboli. Précéder sa Sunna après sa mort équivaut à le précéder de son vivant. Il n'y a pas de différence entre les deux pour les hommes raisonnables. Mujāhid a dit : « N'inventez pas des choses sur le Messager de Dieu ». Abū 'Ubayda a dit : « Ne passez pas devant l'Imam et devant le père », c'est-à-dire : « N'ordonnez pas et n'interdisez pas avant et devant eux » ». Un autre a dit : « N'ordonnez et n'interdisez qu'après qu'il l'ait fait ». L'*Adab* exigeait de ne pas élever la voix devant lui, car cela détruisait les bonnes actions. Que dire alors de la déchéance de ceux qui auraient tenté de lui imposer leurs opinions. L'*Adab* exigeait de ne pas comparer ses appels aux siens, conformément à la Parole de Dieu ﷻ : « ***Ne prenez pas l'appel que vous adresse le Messager comme un appel que vous vous adresseriez les uns aux autres*** »[573]. Les exégètes ont donné deux explications de ce verset : la première : Ne l'appelez pas par son nom comme vous le faites entre vous, mais dites : « Ô Messager de Dieu ! Ô Prophète de Dieu ! » ; la deuxième : Ne comparez pas l'appel qu'il vous adresse à celui que vous vous adressez les uns aux autres.

---

571. Coran 23 : 63-74.
572. Coran 49 : 1.
573. Coran 24 : 63.

S'il le veut, il vous répondra ; et s'il le veut, il ne vous répondra pas. Mais s'il vous appelle, vous devez obligatoirement lui répondre et ne pas attendre pour le faire.

Quand ils étaient avec lui pour une prière, un prêche, une bataille ou une défense de leur position, l'*adab* exigeait que personne ne s'en aille pour une affaire sans lui avoir demander préalablement l'autorisation, conformément à la Parole de Dieu ﷻ : « ***Certes, les croyants sont ceux qui croient en Dieu et en Son Envoyé. Lorsqu'ils sont avec lui pour une affaire qui les concerne tous, ils ne se retirent pas avant de lui en avoir demandé la permission*** »[574]. Même si une personne devait absolument se retirer pour une affaire urgente, elle ne pouvait pas le faire sans sa permission. Que dire alors de celui qui voudrait quitter volontairement une réunion où il est question de religion, de ses principes, de ses branches, de ce qui est évident et de ce qui ne l'est pas ? Lui est-il permis de s'en aller sans autorisation ? Le Très-Haut dit : « ***Si vous ne savez pas, interrogez les Gens du Rappel !*** »[575]. L'*Adab* vis-à-vis du Messager ﷺ exige de ne pas compliquer son propos, de ne pas soumettre ses textes à l'analogie et de ne pas donner un autre sens à ses paroles ou les sortir de leur contexte, à cause d'une lubie que les adeptes de ces méthodes considèrent comme une chose sensée. Or, cela n'a rien de sensé. Il s'agit d'une chose absurde et dénuée de vérité, car cela signifie valider ou faire valider les propos du Prophète ﷺ par quelqu'un. Ce qui constitue un manque d'*Adab* et une offense à son égard.

(3) Quant à l'*Adab* à l'égard des créatures, cela consiste à se comporter convenablement avec chacun en fonction de son degré. Chaque degré exige un *Adab* particulier : il faut observer un *Adab* particulier avec les parents, surtout avec le père, un *Adab* particulier avec le savant et un *Adab* particulier avec les souverains. L'*Adab* vis-à-vis des proches et des amis est différent de l'*Adab* vis-à-vis des étrangers, et l'*Adab* vis-à-vis des invités est différent de l'*Adab* vis-à-vis des gens avec qui on vit. Chaque condition exige donc un *Adab*. Quand on mange, on doit observer un *Adab* particulier, de même quand on boit, quand on sort, quand on entre, quand on dort, quand on urine, quand on parle, quand on garde le silence et quand on écoute. L'*Adab* est un signe de bonheur et de succès, et le manque d'*Adab* est un signe de malheur et d'échec. Rien n'attire le bien de ce monde et de l'Au-delà autant que l'*Adab* et rien ne prive du bien de ce monde et de l'Au-delà autant que la manque d'*Adab*. Considère comment l'*Adab* à l'égard de ses parents a sauvé le jeune homme qui était enfermé avec ses compagnons dans la grotte[576] et comment

574. Coran 24 : 24.

575. Coran 16 : 43.

576. Allusion à la Tradition où le Prophète ﷺ a dit : « *Trois hommes parmi ceux qui étaient avant vous se mirent en route jusqu'à la tombée du soir. Ils entrèrent alors dans une grotte où ils se réfugièrent. Un rocher dégringola de la montagne et boucha l'entrée de la grotte. Ils dirent alors : « Rien ne pourra nous sauver de ce rocher si ce n'est le fait d'invoquer Dieu, exalté soit-Il, en évoquant vos bonnes actions passées ». L'un d'eux dit : « Ô mon Dieu ! J'avais deux*

l'attitude incompréhensive de [Jurayj le dévot] envers sa mère a conduit les gens à détruire son ermitage, à le frapper et à l'accuser de fornication[577].

Si tu examines la condition de chaque malheureux, de chaque vaniteux et de chaque refoulé, tu constateras que c'est leur manque d'*Adab* qui les a conduits à cette situation et à cette privation. Considère aussi comment le manque d'*Adab* de 'Awf Ibn Mālik à l'égard de Khālid Ibn al-Walīd l'a privé du butin. Et considère l'*Adab* du véridique [Abū Bakr] à l'égard du Prophète ﷺ quand ce dernier lui dit

---

parents âgés et je ne donnais jamais à boire à personne avant eux, que ce soit une personne de ma famille ou autre. Un jour, j'ai mené paître mes animaux dans un endroit éloigné, si bien que mes parents se sont endormis avant mon retour. J'ai trait pour eux leur part de lait mais je les ai trouvés endormis. Il m'a cependant répugné de les réveiller ou de donner à boire du lait à personne d'autre de ma famille avant eux. J'ai donc patienté, tenant le bol dans ma main, attendant ainsi leur réveil jusqu'à la pointe du jour, alors que mes enfants pleuraient de faim à mes pieds. Ils se réveillèrent enfin et burent leur lait. Ô mon Dieu ! Si Tu juges que j'ai fait cela en vue de Ta Face, libère-nous de ce rocher qui nous emprisonne». Le rocher se déplaça un peu mais pas assez pour les laisser sortir. Le second dit : « Ô mon Dieu ! J'avais une cousine que j'aimais par-dessus tout au monde – dans une autre version : que j'aimais aussi fort que l'homme pût aimer les femmes – et je lui faisais des avances malhonnêtes, mais elle s'y est toujours refusée. Jusqu'à ce qu'une année de grande disette la poussât à s'adresser à moi. Je lui donnai alors cent vingt dinars en échange de sa vertu, et elle accepta. Au moment où je me plaçais entre ses jambes, elle s'écria : « Crains Dieu et ne brise le cachet [= l'hymen] que dans la légitimité [du mariage] !». Je m'écartai aussitôt bien qu'elle fût pour moi la personne que j'aimais le plus et je lui abandonnai l'or que je lui avais donné. Ô mon Dieu ! Si Tu juges que j'ai fait cela en vue de Ta Face, libère-nous de ce rocher qui nous emprisonne». Le rocher se déplaça encore un peu, mais pas assez pour qu'ils puissent sortir. Le troisième dit : « Ô mon Dieu ! J'ai pris à mon service des salariés que j'ai rétribués sauf l'un d'eux qui s'en alla en me laissant son salaire. Je le lui fis fructifier jusqu'à en faire une grande fortune, et plus tard, il revint et me dit : « Ô serviteur de Dieu ! Donne-moi mon salaire !». Je lui répondis : « Tout ce que tu vois là comme chameaux, bovins, ovins et esclaves est le produit de ton salaire». Etonné, il dit : « Ô serviteur de Dieu ! Est-ce que tu te moques de moi ?». Je répondis : « Je ne me moque pas de toi». Il emporta alors tous ces biens chez lui sans rien en laisser. Ô mon Dieu ! Si Tu juges que j'ai fait cela en vue de Ta Face, libère-nous de ce rocher qui nous emprisonne !». Le rocher s'écarta alors et ils purent sortir en marchant. »

577. Il est rapporté dans la tradition que Jurayj était un ascète qui vivait dans un ermitage. Un jour, sa mère vint à lui alors qu'il était en prière et l'appela : « Jurayj ! » Il s'exclama alors : « Seigneur ! Dois-je répondre à ma mère ou poursuivre ma prière ? » Il continua sa prière et sa mère s'en alla. Le lendemain, elle revint le voir et le trouva encore en prière. Elle l'appela : « Jurayj ! « Il demanda alors : « Seigneur ! Dois-je répondre à ma mère ou poursuivre ma prière ? « Il continua alors sa prière et sa mère s'en alla. Le troisième jour, elle revint le voir et le trouva toujours en prière. Elle l'appela : « Jurayj ! « Il demanda alors : « Seigneur ! Dois-je répondre à ma mère ou poursuivre ma prière ? » Il continua sa prière et sa mère s'adressa à Dieu en ces termes : « Ô Seigneur ! Ne le fais pas mourir avant qu'il ait regardé le visage des prostituées ! » Les tribus juives étaient en train de parler de Jurayj et de son adoration, lorsqu'une prostituée connue pour sa beauté proposa : « Si vous le voulez, je le séduirai ». Elle s'offrit à lui, mais il ne lui prêta aucune attention. Elle alla trouver un berger qui demeurait dans l'ermitage de Jurayj et se proposa à lui. Il répondit à sa proposition et lui fit un enfant. Lorsqu'elle accoucha, elle déclara : « C'est celui de Jurayj ». Ils vinrent à lui, le firent descendre de son ermitage qu'ils détruisirent, puis ils se mirent à le frapper. Jurayj demanda alors : « Que me voulez-vous donc ? » Ils répondirent : « Tu as forniqué avec cette prostituée qui a eu un enfant de toi ». Il demanda : « Où est l'enfant ? » Ils le lui apportèrent et Jurayj dit : « Laissez-moi d'abord accomplir une prière ». Il pria et, lorsqu'il eut terminé, il s'approcha du nouveau-né qu'il tapota sur le ventre puis il lui dit : « Petit, qui est ton père ? » L'enfant répondit : « C'est le berger ». Ils s'approchèrent alors de Jurayj, l'embrassèrent et passèrent leurs mains sur son corps puis ils dirent : « Nous allons reconstruire ton ermitage avec de l'or ». Jurayj répondit : « Non, refaites-le plutôt en terre, tel qu'il était ». Et ils s'exécutèrent.

de poursuivre la prière et qu'il répondit : « Il n'est pas convenable que le fils de Quḥāfa[578] se place devant le Messager de Dieu ﷺ » ; et comment le Prophète ﷺ lui a légué sa place et l'Imamat après sa mort ? Le Prophète ﷺ lui avait fait signe de continuer à diriger la prière et de rester à sa place. Chaque pas en arrière est une étape pour avancer. Et Dieu est Plus Savant.

L'auteur des Manāzil dit : « L'*Adab*, c'est savoir garder ses limites, sans excès ni évitement, et par la connaissance de l'agression [= le manque d'*Adab*] »[579].

S'écarter des limites et adopter des comportements extrêmes, c'est le manque d'*Adab*. L'*Adab* consiste à se positionner au milieu de ces limites. Il ne faut pas négliger les limites de la Loi, ni les franchir, car cela serait une agression contre elle, et Dieu ﷻ n'aime pas les agresseurs. L'agression est donc le manque d'*Adab*. Un prédécesseur a dit : « La Religion de Dieu est entre celui qui l'exagère et celui qui la néglige ». Le manque d'*Adab* par la négligence, c'est par exemple le cas de celui qui ne fait pas ses ablutions de manière complète, ou qui ne fait pas la prière selon les règles établies par le Messager de Dieu ﷺ, à savoir la centaine de règles de bienséance de la prière réparties entre ce qui est obligatoire et ce qu'il est recommandé de faire.

Quelques exemples d'excès par rapport à l'*Adab* de la prière : Penser à autre chose (*waswās*) quand on formule l'intention et élever la voix quand on la prononce ; Dire à voix haute les litanies et les invocations qu'il est prescrit de dire dans son cœur ; Rallonger ce que la Sunna recommande de raccourcir, comme le premier *Tashahhud* durant la prière, ou l'éliminer, comme les salutations ; Faire une prière plus longue que celle que faisait le Messager de Dieu ﷺ. Ainsi, il ne faisait jamais le contraire de ce qu'il prescrivait, car Dieu ﷻ l'avait protégé d'une chose pareille. Il prescrivait à ses Compagnons d'alléger la prière, mais non comme le font les « voleurs » de prière qui la réduisent à sa plus simple expression. Le Messager de Dieu ﷺ dirigeait la prière en récitant *as-Ṣāffāt* (Coran 37) : quand l'appel à la prière du *Ẓhur* était lancé, certains avaient le temps d'aller jusqu'à *al-Baqīʿ* pour leurs affaires, puis revenaient chez eux, puis faisaient leurs ablutions et quand ils arrivaient à la mosquée, le Messager de Dieu ﷺ n'avait pas encore terminé la première *Rakʿa* (Unité de prière). Voilà le type d'allégement qu'il a prescrit, et cela ne signifie en aucun cas écourter ou écorner sa prière : dans ce cas, ce serait de la négligence et de l'omission, et celui qui agit de cette manière est comme l'individu affamé qui se force à manger une chose qu'il n'aime pas pour éliminer sa faim, ou comme l'individu qui ne mange qu'une ou deux bouchées d'une nourriture succulente. Est-ce que cela le rassasiera ? Mais si ce dernier avait vraiment faim, il

578. C'est-à-dire lui-même.
579. *Manāzil*, op. cit., p. 67.

ne se lèverait pas de table avant d'avoir rempli son ventre, mais c'est que son cœur est rassasié par autre chose.

Quant à la modération vis-à-vis des Prophètes, que la paix soit sur eux, cela consiste à ne pas exagérer l'opinion que l'on se fait d'eux. Il ne faut pas les adorer comme l'ont fait les Chrétiens avec le Messie, ni les combattre comme l'ont fait les Juifs. La communauté modérée, c'est celle qui a cru en eux, les a aidés, les a soutenus et s'est conformée à ce qu'ils avaient apporté de la part de leur Seigneur. Quant à la modération vis-à-vis des créatures, cela consiste à ne pas bafouer leurs droits, mais à ne pas s'occuper d'eux au point d'oublier ses propres obligations envers Dieu ﷻ : il ne faut pas que cela empêche le serviteur de compléter ses devoirs ou de faire quelque chose dans l'intérêt de sa Religion et de son cœur. Ainsi, les extrêmes font partie de « l'agression » nuisible, et la réalité de l'*Adab* est l'équité en toute chose. Et Dieu est Plus Savant.

Les degrés de l'*Adab*

L'auteur des *Manāzil* dit : « Il existe trois degrés d'*Adab*. (**1**) Le premier, c'est le refus de la peur qui ne doit pas conduire au désespoir ; c'est contenir l'espoir qui ne doit pas conduire à l'excès d'assurance ; et c'est contrôler la joie qui ne doit pas conduire à l'audace »[580].

Ce qu'il entend, c'est que le serviteur ne doit pas laisser la peur le plonger dans l'accablement et le désespoir par rapport à la Miséricorde de Dieu ﷻ. Ce genre de peur est blâmable. J'ai entendu le Shaykh al-Islam Ibn Taymiyya, que Dieu sanctifie son esprit, dire : « La limite de la peur est ce qui t'empêche de désobéir à Dieu. On n'a pas besoin d'une peur qui va au-delà ». La peur qui conduit au désespoir est un manque d'*Adab* à l'égard de la Miséricorde de Dieu, une Miséricorde qui précède Sa Colère, et cela signifie l'ignorer. Quant au fait de contenir l'espoir qui conduit à un excès d'assurance, cela signifie que l'espoir ne doit pas amener le serviteur à croire qu'il ne risque absolument aucun châtiment de la part de Dieu ﷻ : « ***Seuls les perdants se croient à l'abri du stratagème de Dieu*** »[581]. Celui qui éprouve ce sentiment se noie dans l'autre extrême. La limite de l'espoir est ce qui adoucit ton adoration et te porte dans ton voyage vers Dieu ﷻ. Il est comme le vent qui pousse les vaisseaux : dès qu'il cesse de souffler, le vaisseau s'immobilise ; et s'il souffle trop fort, le vaisseau échoue. En revanche, s'il souffle de manière modérée, il conduit le vaisseau à bon port. Quant au fait de contrôler la joie, cela signifie qu'il ne faut pas qu'elle aboutisse à l'insolence. En fait, seuls les hommes très forts et très résolus parviennent à contrôler leur

---

580. *Manāzil*, op. cit., p. 67.
581. Coran 7 : 99.

joie. Les facilités ne les dupent pas, mais ne font qu'augmenter leur gratitude envers Dieu ﷻ; de même que les difficultés ne les affaiblissent pas, mais ne font qu'augmenter leur patience.

Le poète a dit: « *Leur joie ne domine pas leur gratitude / Au contraire. Et la difficulté ne domine pas la patience du patient.* »

L'âme est la complice et l'amie du démon, et elle a les mêmes qualités que lui. Quand les dons du Seigneur, béni et exalté soit-Il, descendent sur les cœurs et les esprits, l'âme parvient subrepticement à écouter, et lorsque ces dons descendent sur le cœur, elle se précipite pour se jeter sur une part afin de se l'approprier et d'en faire une provision et un butin. Celui qui est tolérant avec elle et qui ne la connaît pas la laisse remplir sa besace et les dons et les provisions qui étaient destinés à son cœur et à son esprit finissent tous entre les mains de son âme. Ainsi, son âme le domine et se rebelle, car elle constate qu'elle s'enrichira au détriment de cet ignorant. En effet, « ***l'homme se rebelle dès qu'il se voit bien pourvu*** »[582]. Que dire alors quand il se voit pourvu de choses plus importantes que l'argent, comme l'état spirituel, la connaissance ou le dévoilement ? Si ces choses finissent entre les mains de l'âme, le serviteur s'écarte inévitablement de la voie et se dirige vers l'extrême blâmable, à savoir l'insolence, le *shaṭḥ*[583] et d'autres choses de ce genre.

Par Dieu, combien de personnes ont succombé à cet état et ont été capturées par lui ! Combien de blessés ont dit : « D'où sont venues cette attaque et cette calamité ? Où ai-je été touché ? ». La moindre chose dont cet individu sera privé en guise de punition sera que la porte des grâces supplémentaires lui sera fermée au nez. C'est pour cette raison que lorsque les gnostiques et les hommes dotés de clairvoyance recevaient quelque grâce divine, ils s'humiliaient, avaient le cœur brisé et fouillaient dans leur âme pour chercher leurs défauts. Ils faisaient appel à la peur et guettaient la moindre faille dans le cœur et dans l'âme. Ils considéraient alors la créature la plus proche de Dieu, la plus noble, la plus prestigieuse et celle qui a le plus grand pouvoir d'intercession[584] : le jour de la prise de La Mecque, il s'était tellement incliné sur sa monture que son menton touchait le haut de sa selle, par modestie et humilité devant son Seigneur qui lui avait accordé cette victoire éclatante. D'autres que lui auraient célébré triomphalement cette victoire et laissé éclater leur joie ; et leur jubilation aurait même atteint le ciel. L'homme véritable est celui qui protège l'ouverture spirituelle et la part que Dieu ﷻ lui donne, qui les cache à son âme afin qu'elle ne les lui vole pas et il est avare vis-à-vis d'elle ;

582. Coran 96 : 7.
583. Paroles insensées ou problématiques du point de vue religieux dites par l'individu en état d'extase.
584. C'est-à-dire le Prophète ﷺ

et l'homme incapable est celui qui partage cela avec son âme, mais combien sa générosité est exécrable et combien sa tolérance vis-à-vis d'elle est absurde ! C'est à Dieu que l'on demande de l'aide.

L'auteur des *Manāzil* dit : « (2) Le deuxième degré d'*Adab* consiste à sortir de la peur pour aller dans le champ de la contraction, à s'élever de l'espérance pour aller dans le champ de la décontraction ; puis à se hisser au-dessus de la joie pour aller dans le champ de la contemplation. »[585]

L'auteur a expliqué dans le premier degré comment préserver les limites entre les stations, de manière à ne pas tomber dans les extrêmes, car cela constituerait un manque d'*Adab*. Il a dit qu'il ne fallait pas que la peur conduise au désespoir, que l'espérance conduise à l'excès d'assurance et que la joie conduise à l'audace. Puis il a mentionné dans ce deuxième degré l'*Adab* approprié pour s'élever par rapport à ces choses sans les perdre complètement.

Dans le premier degré, la peur ne doit pas être excessive mais elle doit conduire à la contraction, c'est-à-dire que la peur ne doit pas disparaître complètement. Si la peur saisit le serviteur, elle ne doit pas lui faire perdre espoir, ni le conduire à des actes de désobéissance ou à l'oisiveté. De même, son espoir ne doit pas installer le serviteur complètement dans la décontraction, car il doit être constamment entre la décontraction et la contraction. Tel est l'état des hommes parfaits, à savoir, être entre la décontraction et la contraction. De même, sa joie ne doit pas l'empêcher de s'élever jusqu'à la contemplation. Au contraire, il doit s'élever vers la contemplation par la joie et revenir de son espoir à la décontraction et de sa peur à la contraction. En fait, ce que l'auteur entend, c'est qu'il faut passer de la silhouette de ces états à leur esprit, car la peur est une silhouette et la contraction est son esprit ; l'espoir est une silhouette et la décontraction est son esprit ; la joie est une silhouette et la contemplation est son esprit. Ainsi, par ces trois choses, le serviteur atteint l'esprit et la réalité de ces états et non leur silhouette et leur forme.

L'auteur des *Manāzil* dit : « (3) Le troisième degré, c'est la connaissance de l'*Adab*, puis l'annihilation par rapport à la politesse (*Ta'addub*) par la correction (*Ta'dīb*) de la Vérité, et ensuite se débarrasser des fardeaux de l'*Adab* »[586].

La « connaissance de l'*Adab* » signifie connaître sa réalité à tous les degrés. Cela se produit dans le troisième degré d'où le serviteur peut observer l'*Adab* des deux premiers degrés. Lorsque le serviteur le connaît et que l'*Adab* devient son état, il doit alors s'annihiler par rapport à lui, par la contemplation de Celui qui l'a installé dans cette station, et attribuer cet *Adab* à Dieu ﷻ et non à lui-même. Il doit s'annihiler par rapport à la vision de son âme et la corriger par la contemplation de

585. *Manāzil*, op. cit., pp. 67-68.
586. *Ibid.*, p. 68.

la Grâce et du Bienfait de Celui qui l'a installée dans cette station. Voilà donc ce que signifie la politesse (*Ta'addub*) par la correction (*Ta'dīb*) de la Vérité. Sa parole : « et ensuite se débarrasser des fardeaux de l'*adab* » signifie s'annihiler complètement par rapport à la contemplation de l'*Adab* par l'immersion dans la contemplation de la Vérité au sein de la « présence de l'union » qui a fait disparaître cet *Adab* à sa vue. Son annihilation par rapport à l'*Adab* dans cette contemplation est le véritable *Adab*. À ce moment-là, il sera soulagé du poids et des charges de l'*Adab*, car son immersion dans la contemplation de la Vérité ne laisse rien des fardeaux de l'*Adab*. Et Dieu est Plus Savant.

Chapitre 45
La Station de la certitude (*al-Yaqīn*)

Parmi les stations de «***c'est Toi que nous adorons et c'est à Toi que nous demandons de l'aide***», il y a la station de la certitude. C'est par elle que les gnostiques se sont distingués, pour elle que ceux qui désirent rivalisent et se retroussent les manches pour l'obtenir! Toute l'œuvre des soufis repose sur elle et c'est à elle qu'ils font constamment allusion. Lorsque la patience épouse la certitude, elles donnent naissance à la guidance religieuse. Le Très-Haut dit: «***Nous avons suscité parmi eux des Imams qui les ont dirigés sur Notre ordre quand ils furent patients et eurent la certitude de Nos signes***»[587]. Dieu ﷻ a réservé aux hommes de certitude le pouvoir de tirer profit des Signes et des preuves. En effet, Il dit: «***Il y a sur la Terre des Signes pour ceux qui ont la certitude***»[588]. Et Il a réservé aux hommes de certitude la guidance et le succès par rapport aux mondes, conformément à Sa Parole: «***Ceux qui croient à ce qui t'a été révélé et à ce qui a été révélé avant toi, et qui ont la certitude de la vie future. Ceux-là suivent une Guidance venue de leur Seigneur, et ceux-là sont les fortunés***»[589]. Il a informé que les habitants de l'Enfer ne faisaient pas partie des hommes de certitude en disant: «***Lorsque l'on disait: Certes, la Promesse de Dieu est véridique et il n'y a aucun doute au sujet de l'Heure, vous avez dit: Nous ne savons pas ce qu'est l'Heure; nous pensons qu'il ne s'agit que d'une conjecture, et nous n'en sommes absolument pas certains***»[590].

La certitude est l'esprit des actes du cœur qui, eux, sont les esprits des actes physiques. C'est l'essence de la véridicité et le pôle de toute cette affaire. Khālid Ibn Yazīd a rapporté d'après at-Taymī, d'après 'Abd Allāh Ibn Mas'ūd ﷺ que le Prophète ﷺ a dit: «*Ne fais pas plaisir à quelqu'un par ce qui irrite Dieu, ne loue pas quelqu'un pour la grâce de Dieu et ne blâme personne pour ce que Dieu ne t'a pas accordé. La subsistance de Dieu ne te parvient pas par la prévoyance d'un prévoyant et elle ne peut pas être repoussée de toi par l'hostilité d'un hostile. Dieu, par Sa Justice et Son Equité, a placé la joie, l'allégresse et la satisfaction dans la certitude et a placé l'angoisse et le chagrin dans le doute et la colère*»[591].

587. Coran 32: 24.
588. Coran 51: 20.
589. Coran 2: 4-5.
590. Coran 45: 32.
591. Rapporté par Ṭabarānī, Bayhaqī et Ibn Ḥibbān.

La certitude est la compagne de la confiance en Dieu ﷿, et c'est pour cette raison que certains savants ont dit que la « confiance en Dieu est la forte certitude. » Mais en réalité, la confiance en Dieu est le fruit et le produit de la certitude, et c'est pour cette raison qu'il est plus approprié de l'associer à la guidance. Dieu ﷿ dit : « ***Place ta confiance en Dieu. Tu es, certes, dans la vérité éclatante.*** »[592] La « vérité », c'est la certitude, et les Messagers de Dieu ont dit : « ***Comment ne placerions-nous pas notre confiance en Dieu alors qu'Il nous a guidés sur nos chemins ?*** »[593] Lorsque la certitude atteint le cœur, il se remplit de lumière et d'éclat, et il est débarrassé de tout doute, de toute incertitude, de toute colère, de toute tristesse et de toute angoisse. Il est alors rempli d'amour pour Dieu ﷿, de peur de Lui, de satisfaction pour Lui, de confiance en Lui et du désir de retourner à Lui. La certitude est la substance et la monture de toutes les stations spirituelles.

Opinions et sagesses concernant la certitude

Quant à savoir si la certitude est un don de Dieu ﷿ ou si elle peut être acquise, il y a plusieurs avis sur la question :

Un savant a dit : « C'est la science déposée dans les cœurs », c'est-à-dire qu'elle n'est pas acquise. Sahl al-Tustarī a dit : « La certitude est générée par l'augmentation de la foi et il ne fait aucun doute que la foi s'acquiert ». Si on considère les causes, on peut dire que la certitude peut être acquise ; et si on considère son essence, on peut dire que c'est un don de Dieu ﷿. Sahl a dit : « La certitude commence par le dévoilement – comme un prédécesseur l'a dit : « Si le voile était soulevé, cela n'augmenterait pas ma certitude », puis viennent la vision et enfin la contemplation ». Ibn Khafīf a dit : « La certitude, c'est la réalisation des statuts des choses invisibles par les tréfonds ». Abū Bakr Ibn al-Ẓāhir a dit : « La science est exposée aux doutes, alors que la certitude ne contient aucun doute ». Les soufis ont dit : « La certitude ne côtoie pas un cœur qui côtoie un autre que Dieu ».

Dhū an-Nūn a dit : « La certitude appelle au raccourcissement des espoirs, le raccourcissement des espoirs appelle l'ascèse, l'ascèse engendre la sagesse et la sagesse engendre la considération des conséquences ». Il a dit aussi : « Il y a trois signes qui indiquent que le serviteur possède la certitude : il fréquente peu les gens avec qui il vit, il ne les loue pas lorsqu'ils lui donnent et ne les blâme pas lorsqu'ils refusent de lui donner. Il y a également trois autres signes : considérer Dieu en toute chose, revenir vers Lui pour toute affaire et chercher Son aide en chaque

592. Coran 27 : 79.
593. Coran 14 : 12.

état». Junayd a dit: «La certitude, c'est l'affermissement de la science qui ne se transforme pas, qui ne s'efface pas et qui ne change pas dans le cœur». Ibn 'Aṭā' a dit: «Plus les gens se rapprochent de la crainte de Dieu et plus ils atteignent la certitude». La crainte de Dieu ﷻ est l'évitement de l'interdiction et de l'âme: plus on s'éloigne d'eux et plus on se rapproche de la certitude. Un savant a dit: «La certitude, c'est le dévoilement et il en existe trois sortes: le dévoilement des nouvelles; le dévoilement par la manifestation de la puissance; et le dévoilement des réalités de la foi au cœur».

Ce que les soufis entendent par «dévoilement», c'est l'apparition des choses au cœur aussi clairement que les choses que l'observateur voit directement de ses yeux et de telle sorte qu'aucun doute, ni aucune ambiguïté ne subsistent. C'est le degré final de la foi, à savoir la «station de l'excellence et de la perfection» (*maqām al-Iḥsān*). Ils entendent également une autre chose, à savoir ce qu'ils voient dans l'état intermédiaire entre le sommeil et l'éveil, au moment où l'esprit commence à se séparer du corps. Les soufis qui ont donné d'autres explications se sont trompés et ont été dupés.

Sarī as-Saqaṭī a dit: «La certitude, c'est la sérénité de ton cœur par rapport aux événements qui surviennent quand tu es certain que ta réaction ne te sera pas utile et qu'elle ne repoussera pas ce qui a déjà été décrété». Abū Bakr al-Warrāq a dit: «La certitude, c'est la maîtrise du cœur. C'est par elle que la foi est complétée et par elle que l'on connaît Dieu; et c'est par l'intellect que l'on intellectualise ce qui vient de Dieu». Junayd a dit: «Certains hommes ont marché sur l'eau grâce à la certitude, alors que d'autres hommes dont la certitude était plus grande sont morts de soif». Il y a également un autre point sur lequel il existe des divergences: est-ce que la certitude est supérieure à la présence à Dieu ﷻ ou vice-versa? Un savant a dit: «La présence est meilleure, car elle est durable alors que la certitude est passagère». Un autre a déclaré que la certitude était supérieure et qu'elle était le degré ultime de la foi.

En fait, le premier a considéré que la certitude était le début de la présence, et c'est comme s'il avait établi que la certitude était un état initial et la présence un état constant. En réalité, il n'y a pas de divergence entre ces deux savants, car la certitude ne se sépare pas de la présence et la présence ne se sépare pas de la certitude: d'une part, le surplus de foi et la connaissance de ses branches et de ses détails qui se trouvent dans la certitude ne se trouvent pas dans la présence, et envisagé sous cet angle, la certitude est donc plus parfaite que la présence. D'autre part, la concentration, l'absence de dispersion et l'entrée dans l'état d'annihilation qui se trouvent dans la présence ne se trouvent pas dans la certitude. Par conséquent, la certitude est davantage rattachée à la connaissance et la présence est davantage rattachée à la volonté. Et Dieu est Plus Savant.

Al-Nahrajūrī a dit : « Quand les réalités de la certitude sont complètes chez le serviteur, la difficulté lui apparaît comme un bienfait et la facilité lui apparaît comme un malheur ». Abū Bakr al-Warrāq a dit : « Il y a trois types de certitude : la certitude procurée par l'information, la certitude procurée par la preuve et la certitude procurée par la contemplation ». Par « certitude procurée par l'information », il entend la sérénité du cœur par rapport à l'information de l'informateur et sa croyance en lui ; et par « certitude procurée par la preuve », il entend ce qui est supérieur à cela, à savoir la fourniture de preuves par l'informateur après que l'informé a cru en lui. C'est comme pour toutes les informations de la foi, de l'Unicité divine et du Coran. Bien que Dieu soit le plus Véridique parmi les véridiques, Il fournit à Ses serviteurs des preuves, des exemples et des arguments qui confirment Ses Informations. Ainsi, Ses serviteurs obtiennent la certitude des deux côtés, de celui de l'information et de celui de la preuve.

Ils sont ensuite élevés au troisième degré, à savoir la « certitude procurée par le dévoilement » au point que l'information devient par rapport au cœur comme la chose clairement visible aux yeux. La foi en les choses invisibles devient alors aussi forte dans le cœur que la vision des choses sensibles par les yeux. C'est le plus haut type de dévoilement, et c'est celui auquel 'Āmir Ibn 'Abd Qays a fait allusion en disant : « Si le voile était soulevé, cela n'augmenterait pas ma certitude ». Soulignons que, contrairement à ce que les gens qui ne connaissent pas les traditions rapportées croient, ces paroles ne sont pas du Messager de Dieu ﷺ, ni de 'Alī ﷺ.

Un maître a dit : « J'ai vraiment vu le Paradis et l'Enfer. » On lui demanda : « Comment les as-tu vus ? » Il répondit : « Je les ai vus avec les yeux du Messager de Dieu. J'ai eu cette vision à travers ses yeux, car mon regard peut dévier et être abusé, mais pas celui du Messager de Dieu ﷺ ». La certitude peut mettre l'individu dans des situations difficiles et l'inciter à courir des risques, et lui ordonne d'avancer constamment. Mais si elle n'est pas accompagnée par la science, elle peut conduire à des choses répréhensibles. La science ordonne de s'attarder et de se retenir et si elle n'est pas accompagnée par la certitude, le serviteur s'arrêtera aux choses acquises et aux butins. Et Dieu est Plus Savant.

Définition de la certitude

L'auteur des *Manāzil* dit : « La certitude, c'est l'embarcation de celui qui s'engage dans cette voie. C'est le degré ultime des gens du commun, et on a dit que c'est le premier pas des élus »[594].

La certitude porte le voyageur vers Dieu ﷻ, comme l'a dit Abū Sa'īd al-Kharrāz : « La science est ce que tu emploies et la certitude est ce qui te transporte. » Il lui

594. *Manāzil*, op. cit., p. 68.

a donc donné le nom de vaisseau sur lequel le voyageur vers Dieu s'embarque. Sans la certitude, personne ne peut voyager vers Dieu ﷻ et personne ne peut marcher d'un pas décisif sur la voie sans elle. L'auteur dit que c'est le degré ultime des gens du commun, car leur chemin aboutit à elle, puis il mentionne les propos de celui qui a déclaré que la certitude est le premier pas des élus. C'est-à-dire que pour eux, ce n'est pas une station, mais le début de leur voyage. C'est le point de départ de leur voyage et de leur marche, car pour l'auteur, les élus voyagent vers la « source de l'Union » et l'annihilation dans la contemplation de la Vérité. Aucune autre aspiration ne les retient. Ce qui est inférieur à cette réalité fait partie des contemplations des gens du commun, de leurs demeures et de leurs stations, même l'amour.

L'auteur poursuit : « Il existe trois degrés de certitude. (**1**) Le premier, c'est la « science de la certitude » (*'Ilm al-Yaqīn*) qui consiste à accepter ce qui est manifesté par la Vérité, à accepter ce qui est caché pour la Vérité et à s'arrêter à ce qui est établi par la Vérité »[595].

Le maître a mentionné ici trois choses rattachées à la certitude et à ses piliers.

La première consiste à accepter ce qui est manifesté par Dieu, exalté soit-Il, et ce qui est manifesté par Lui, ce sont : Ses commandements, Ses interdictions, Sa Loi et Sa Religion, qui se sont manifestés à nous par la bouche de Ses Messagers. Nous devons les recevoir avec approbation, obéissance, conformité et soumission à la Seigneurie, et nous devons nous mettre sous le joug de la servitude.

La deuxième chose consiste à accepter ce qui est caché pour la Vérité, c'est-à-dire la foi au mystère dont Dieu ﷻ nous a informés par la bouche de Ses Messagers, comme les réalités du Retour vers Lui et ses détails, les réalités du Paradis et de l'Enfer et des événements qui précèdent cela, comme la traversée du Pont, la pesée des actions, le jugement, et les événements qui précèdent cela, comme lorsque le ciel se fissurera et se fendra, lorsque les étoiles s'éparpilleront, lorsque les montagnes seront dispersées en poussière, lorsque le monde se repliera, et les événements qui précèdent cela, comme ceux qui concernent les joies et les punitions dans *al-Barzakh*[596]. La certitude, c'est accepter toutes ces réalités avec foi, science et conviction, et sans qu'il y ait un doute, une ambigüité, un oubli ou une inattention dans le cœur par rapport à elles. Même si ces choses ne détruisent pas la certitude, il n'en reste pas moins qu'elles la corrompent et l'affaiblissent.

La troisième chose consiste à s'arrêter à ce qui est établi par la Vérité, qu'Il soit glorifié, à savoir : Ses Noms, Ses Attributs et Ses Actes. C'est la science du *Tawḥīd* dont le fondement est l'affirmation de Ses Noms et de Ses Attributs, et dont

---

595. *Ibid.*
596. Barrière ou monde intermédiaire séparant le monde visible de l'invisible.

le contraire est leur négation (*Nafy*), leur infirmation (*Ta'ṭīl*) et leur réprobation (*Tajahhum*). Le *Tawḥīd* volontaire et décidé consiste à vouer son action à Dieu ﷻ et n'adorer que Lui. Son contraire est l'associationnisme, et le *Ta'ṭīl* est l'un des pires maux de l'associationnisme. Celui qui infirme les Noms et les Attributs nie l'Essence de Dieu ﷻ et Sa Perfection, car il n'y a pas de différence entre le néant et une essence qui n'entend pas, ne voit pas, ne parle pas, qui n'éprouve pas de satisfaction ni de colère, qui ne fait aucune chose, qui n'est pas située dans le monde ni en dehors, qui n'est pas attachée au monde ni séparée de lui, qui n'est pas à côté du monde ni éloignée de lui, qui n'est pas au-dessus du Trône ni au-dessous de lui, qui n'est pas devant lui ni derrière lui et qui n'est pas à sa droite ni à sa gauche. Le *Ta'ṭīl* est pire que l'associationnisme parce que l'associateur croit en Dieu ﷻ et en Ses Attributs, mais il adore d'autres divinités avec Dieu. De ce point de vue, il est meilleur que celui qui nie l'Essence et les Attributs.

La certitude consiste à s'en tenir à ce que Dieu ﷻ a établi à propos de Ses Noms, de Ses Attributs, des qualités de Sa Perfection et de Son Unicité. Les trois connaissances suivantes sont les plus nobles pour les créatures : la connaissance des commandements et des interdictions, la connaissance des Noms, des Attributs et du *Tawḥīd*, la connaissance du Retour à Dieu ﷻ et du Jour Dernier. Et Dieu est Plus Savant.

L'auteur des *Manāzil* poursuit : « (2) Le deuxième degré, c'est « l'œil de la certitude » (*'Ayn al-yaqīn*). Il permet de se passer du raisonnement par le raisonnement et de l'information par la vision directe et le déchirement du voile de la science par la contemplation. »[597]

La différence entre la « science de la certitude » et « l'œil de la certitude » est comme la différence entre l'information véridique sur une chose et la vision directe de cette chose, et la « vérité de la certitude » (*Ḥaqq al-Yaqīn*) est encore supérieure. Un exemple pour expliquer ces différences : Suppose que quelqu'un de très fiable te dise qu'il possède du miel : s'il te le montre cela augmentera ta certitude, et si tu en goûtes, cela l'augmentera davantage. La première situation correspond à la « science de la certitude », la deuxième à « l'œil de la certitude » et la troisième à la « vérité de la certitude ».

La « science de la certitude » correspond à notre connaissance actuelle de l'existence du Paradis et de l'Enfer. « L'œil de la certitude » correspond à la condition des créatures quand le Paradis sera rapproché des pieux, que la Fournaise apparaîtra aux égarés et que les créatures les verront. Et la « vérité de la certitude » correspond à la condition des bienheureux quand ils entreront au Paradis et à celle des damnés quand ils entreront en Enfer. Lorsque l'auteur dit que « cela

597. *Manāzil*, op. cit., pp. 68 – 69.

permet de se passer du raisonnement par le raisonnement», ce qu'il entend par «raisonnement», c'est la perception et le témoignage. Autrement dit, celui qui a atteint ce degré se passe de la demande de preuves.

On cherche des preuves pour obtenir la connaissance de l'objet indiqué, mais quand cet objet devient visible et que l'individu le perçoit par dévoilement, à quoi donc le raisonnement serait utile ? Voilà donc le sens de sa parole : «il permet de se passer de l'information par la vision directe.»

Quant à ce qu'il entend par : «le déchirement du voile de la science par la contemplation», c'est que les connaissances obtenues par celui qui atteint ce degré viennent de la contemplation qui déchire le voile de la science, car la science est un voile par rapport à la contemplation. Dans ce degré, le voile est soulevé et le voyageur arrive à l'objet de connaissance : il le voit alors directement avec son regard intérieur et son cœur.

L'auteur des *Manāzil* dit : «(3) Le troisième degré, c'est la «vérité de la certitude» (*Ḥaqq al-Yaqīn*). C'est le lever de l'aube du dévoilement, puis la délivrance du poids de la certitude pour s'annihiler enfin dans la vérité de la certitude»[598].

Sache que ce dans ce monde, ce degré n'a été atteint que par les Messagers de Dieu, que la prière et la paix soient sur eux. Notre Prophète ﷺ a vu de ses yeux le Paradis et l'Enfer ; Moïse عليه السلام, a parlé directement à Dieu ﷻ, sans intermédiaire, et Dieu S'est manifesté sur la montagne sous ses yeux et l'a réduite en poussière. Certes, nous pouvons obtenir nous aussi une part de la «vérité de la certitude», mais il s'agit dans notre cas de goûter aux réalités de la foi rattachées aux cœurs et à leurs actes dont le Messager de Dieu ﷺ a parlé. Lorsque le cœur les voit et les goûte, elles deviennent alors pour lui la vérité de la certitude. Mais en ce qui concerne les réalités de l'Au-delà et de la Rencontre, de la Vision directe de Dieu ﷻ, de la véritable audition de Sa Parole et sans intermédiaire, la part du croyant dans ce monde est uniquement la foi en ces choses. Il n'aura accès à la science de la certitude et à la vérité de la certitude que plus tard, au moment de la Rencontre. Mais dans la mesure où pour l'auteur des *Manāzil* le voyageur aboutit à l'annihilation, réalise la contemplation de la Vérité et atteint la source de l'Union, il dit que «la vérité de la certitude est le lever de l'aube du dévoilement», c'est-à-dire sa réalisation et son affirmation, et la domination de sa lumière sur l'obscurité de la nuit du voile. Le voyageur passe alors de la montagne de la science à l'immersion dans la contemplation, par l'annihilation totale par rapport à la forme.

Ensuite, il parle de «délivrance du poids de la certitude», car la certitude a des droits que le voyageur doit honorer et observer, et un poids et des difficultés qu'il doit porter. Lorsqu'il s'annihile dans le *Tawḥīd*, d'autres réalités élevées et sublimes

598. *Ibid.*, p. 69.

se produisent, et après avoir été le porteur, le voyageur est à présent porté ; et après avoir longtemps marché, il s'envole maintenant. Ces droits cessent alors de peser sur ses épaules et deviennent comme l'air pour lui et comme l'eau pour les poissons. Il s'agit d'une réalité dont l'expérience et la pratique sont les seules juges. Aussi, ne t'empresse pas de la nier. Médite sur le cas de ce Compagnon qui s'était assis pour manger quelques dattes et apaiser sa faim durant une bataille. Dès qu'il vit que l'occasion de mourir en martyr s'était présentée, il se débarrassa de ses dattes en disant : « La vie serait bien trop longue si j'attendais de terminer ces dattes avant de mourir. » Il se jeta alors dans la bataille et combattit jusqu'à la mort. L'état des Compagnons, que Dieu soit satisfait d'eux, était parfaitement conforme à ce à quoi l'auteur a fait allusion ici.

Reste maintenant à dévoiler un secret sublime, à savoir que les véritables soufis ne s'annihilent pas dans le *Tawḥīd* de la Seigneurie et la contemplation de la Vérité dont les « maitres de l'annihilation » parlent, mais dans le *Tawḥīd* de la Divinité. Ils s'éteignent par rapport à leur amour par Son Amour et par rapport à leurs désirs par Son Désir. Ils ne s'emploient pas à atteindre l'annihilation, ni à se noyer dans la contemplation dans la mesure où celle-ci les annihile par rapport à ce que leur Bien-Aimé attend d'eux. Au contraire, ils s'annihilent par Son Vouloir à leur vouloir : ce sont des gens de subsistance dans l'extinction, de séparation dans l'union, de multiplicité dans l'unité et de réalité ontologique dans une réalité spirituelle : « *Ce sont les véritables soufis, il n'y en pas d'autres / Sans eux, nous n'aurions pas trouvé notre voie.* » Par rapport à eux, les états authentiques et parfaits de leurs successeurs sont comme les dernières gouttes d'eau ou de lait contenues dans la cruche et l'outre.

Quant à la voie déviée et corrompue que suivent les autres, ce n'est absolument pas la leur. « ***Telle est la grâce de Dieu qu'Il donne à qui Il veut. Et Dieu est le Détenteur de l'immense grâce*** »[599].

599. Coran 57 : 21.

Chapitre 46
La Station de la familiarité avec Dieu ﷻ (*al-Uns bi-Llāh*)

Parmi les stations de « ***c'est Toi que nous adorons et c'est à Toi que nous demandons de l'aide*** », il y a la station de la familiarité avec Dieu ﷻ.

L'auteur des *Manāzil* dit : « La familiarité, c'est l'essence de la proximité. »[600] Et c'est pour cette raison qu'il commencé ce chapitre par le verset : « ***Si Mes serviteurs t'interrogent à Mon sujet ... Eh bien, Je suis proche. Je réponds à l'appel de celui qui M'appelle, quand il M'appelle*** »[601]. Lorsque le cœur se représente cette bonté, cette bienveillance et cette douceur, il se rapproche de Dieu ﷻ, qu'Il soit glorifié et exalté ; et cette proximité génère la familiarité. Celle-ci est le fruit de l'obéissance et de l'amour. Chaque serviteur obéissant se familiarise avec Dieu ﷻ et chaque rebelle est chassé de Sa proximité. Le poète a dit : « *Si les péchés te repoussent / Abandonne-les si tu désires l'intimité* ». La proximité génère la familiarité, la crainte et l'amour.

Les degrés de la familiarité

L'auteur des *Manāzil* dit : « Il existe trois degrés de familiarité. (1) Le premier, c'est la familiarité avec les *Shawāhid* (les choses présentes et sensibles), à savoir se délecter du *Dhikr* (souvenir de Dieu), se nourrir de *Samā'* (l'audition) et s'en tenir aux allusions subtiles »[602].

Les maîtres spirituels utilisent souvent le mot « *Shawāhid* », et ils entendent deux réalités par ce mot. La première réalité, c'est la vérité qui subsiste dans le cœur du serviteur. Elle domine tellement le cœur que c'est comme s'il la contemplait et la voyait. Tout ce dont le souvenir exerce une emprise sur le cœur est son *Shāhid*. Pour certains, leur *Shāhid* est l'action ; et pour d'autres leur *Shāhid* est le *Dhikr*, ou l'amour, ou la peur. Ainsi, l'aspirant se familiarise avec son *Shāhid* et se sent seul quand il le perd. La deuxième réalité, c'est le *Shāhid* de l'état. C'est l'effet qui subsiste chez le serviteur et qui transparait de ses actions, de son comportement et de son état. Son *Shāhid* se manifeste nécessairement sur lui. Ce que l'auteur des *Manāzil* entend ici, c'est la première réalité, celle avec laquelle l'aspirant se familiarise et qui lui fait éprouver la douceur du *Dhikr* dans le but d'atteindre Celui qu'il invoque. L'aspirant

600. *Manāzil*, op. cit., p. 69.
601. Coran 2 : 186.
602. *Manāzil*, op. cit., p. 69.

se familiarise avec le *Dhikr* pour se familiariser avec Celui qu'il invoque et il se nourrit de *Samā'* comme le corps se nourrit d'aliments et de boissons.

Si l'aspirant est un amant sincère qui désire Dieu ﷻ et qui œuvre pour obtenir Son Agrément, il se nourrit alors de l'audition du Coran qui était la nourriture des princes des gnostiques de cette Communauté, ceux qui avaient les cœurs les plus purs et les états les plus véridiques, à savoir les Compagnons, que Dieu soit satisfait d'eux. Mais s'il s'agit d'une personne égarée, qui se trompe, qui est abusée et dont l'état est corrompu, alors il se nourrira de l'audition satanique, à savoir le coran de Satan qui contient les choses que les âmes aiment, désirent et recherchent. Ces personnes sont les plus éloignées de Dieu et elles sont couvertes avec les voiles les plus épais, même si elles font souvent allusion à Dieu. L'audition du Coran est celle des gens de la connaissance de Dieu ﷻ et de la rectitude qui suivent le droit chemin. Les intelligences pures obtiennent des significations, des subtilités, des connaissances et des sciences qui nourrissent les cœurs éclairés par la lumière de la familiarité. Ils s'en extasient et expérimentent par elle un plaisir spirituel dont l'effet atteint les cœurs et les esprits, et qui déborde parfois sur les corps. Ils découvrent alors un plaisir que les plaisirs sensibles auxquels ils étaient habitués ne leur ont jamais procuré. Un secret subtil se cache dans le fait de se nourrir de l'audition, et nous en parlons ici car il s'agit d'un sujet délicat.

Certains soufis ont découvert que la poésie nourrissait leur cœur, les renforçait et leur procurait du plaisir, ils ont alors commencé à fréquenter assidument les concerts ; et même si tu leur récitais mille versets du Coran et si tu leur rapportais milles traditions prophétiques, ils ne t'écouteraient pas, préféreraient écouter des poèmes et avanceraient des arguments encore plus absurdes que ceux des philosophes et des spéculatifs pour ne pas t'écouter. Sache que Dieu ﷻ a créé deux types de nourritures pour les cœurs : des aliments et des boissons physiques et sensibles, dont les nutriments et les parties purifiées se propagent dans le cœur ; et des aliments spirituels et suprasensibles qui procurent de la joie, du bonheur, du plaisir, des connaissances et des sciences. C'est par cette nourriture que le cœur devient céleste et supérieur, et par la combinaison des deux types qu'il devient terrestre et inférieur ; mais sa vie dépend des deux, et il est rattaché aux cinq sens qui lui procurent des nourritures.

Le cœur est relié au toucher, à l'odorat et au goût qui lui procurent de la nourriture, de même qu'il est relié à l'ouïe et à la vue, mais sa relation avec ces dernières est encore plus forte, car la nourriture qu'elles lui procurent est plus complète et plus riche que celle que les autres sens lui fournissent. Et l'effet qu'elles produisent sur lui est plus intense. C'est pour cette raison que dans le Coran, le cœur est associé à l'ouïe et à la vue, bien plus qu'avec les autres sens. Plus encore, il n'est associé en fait qu'avec eux. En effet, le Très-Haut dit :

«***Dieu vous a fait sortir du ventre de vos mères totalement ignorants. Il vous a donné l'ouïe, la vue, les facultés internes. Peut-être serez-vous reconnaissants***»[603], «***Nous les avions pourtant établis [sur Terre] dans une position plus solide que la vôtre, leur donnant l'ouïe, la vue et un cœur. Mais ni leurs oreilles, ni leurs yeux, ni leurs cœurs ne leur ont été de quelque utilité lorsqu'ils eurent rejeté les Signes de Dieu, et c'est alors que ce dont ils se moquaient les a cernés***»[604], «***Nous avons destiné beaucoup de djinns et d'hommes pour l'Enfer. Ils ont des cœurs, mais ne comprennent pas. Ils ont des yeux, mais ne voient pas. Ils ont des oreilles, mais n'entendent pas. Ceux-là sont comme les bestiaux, même plus égarés encore. Tels sont les insouciants***»[605]. Il dit aussi : «***Sourds, muets, aveugles, ils ne raisonnent point***»[606], «***Que ne voyagent-ils sur la Terre afin d'avoir des cœurs pour comprendre, et des oreilles pour entendre ? Car ce ne sont pas les yeux qui s'aveuglent, mais, ce sont les cœurs dans les poitrines qui s'aveuglent***»[607].

On rencontre très souvent ce genre d'association dans le Coran, car le cœur est beaucoup plus influencé par ce qu'il voit et entend, que par ce qu'il touche, goûte ou sent. De plus, l'ouïe, la vue et l'intellect sont les trois voies de la connaissance. La relation et le lien entre le cœur et l'ouïe sont plus forts que la relation et le lien entre le cœur et la vue. C'est pour cette raison que l'effet produit par les choses délectables qu'il entend est plus fort que l'effet produit par les belles choses qu'il voit, et c'est aussi le cas pour les choses détestables et blâmables. Il est juste de dire que l'ouïe est meilleure que la vue, car la relation entre la première et le cœur est plus forte et qu'il a plus besoin d'elle que de la vue. La perfection du cœur dépend de l'ouïe, car c'est par elle que les connaissances et la guidance arrivent. Un groupe de soufis préfère la vue en raison de la perception parfaite qu'elle procure. Ils ont dit que la vue ne contient pas de mensonge ni de doute : elle est «l'œil de la certitude» ; alors que le plus haut degré atteint par l'ouïe est la «science de la certitude». Or, «l'œil de la certitude» est meilleur et plus parfait que la «science de la certitude», car il est lié à la vision du Visage du Seigneur dans la demeure éternelle et qu'il n'y a rien de plus élevé et de plus sublime que ce lien.

Le Shaykh al-Islam Ibn Taymiyya, que Dieu sanctifie son esprit, a tranché sur cette question. Il a déclaré : «L'objet perçu par l'ouïe est plus général et plus global, et l'objet perçu par la vue est plus parfait et plus complet. Ainsi, la généralité, la globalité et la perception de ce qui est présent et de ce qui est absent, de ce qui

603. Coran 16 : 78.
604. Coran 46 : 26.
605. Coran 7 : 179.
606. Coran 2 : 171.
607. Coran 22 : 46.

existe et de ce qui n'existe pas, et de ce qui est sensible et de ce qui est suprasensible dépendent de l'ouïe, alors que la complétude et la perfection dépendent de la vue». Cela étant établi, il reste à savoir que ces cinq sens ont une forme et un esprit, et que leur esprit est la part qui revient au cœur. Il y a des gens dont le cœur n'obtient aucune part de cet esprit, si ce n'est une quantité égale à celle qu'obtiennent les bestiaux. La seule chose qui les différencie des bêtes, c'est le premier degré d'humanité. C'est pour cette raison que Dieu ﷻ a comparé ces gens aux bestiaux, et Il les a même qualifiés de plus égarés encore, puisqu'Il dit: «***Ou bien penses-tu que la plupart d'entre eux entendent ou comprennent? Ils ne sont en vérité comparables qu'à des bestiaux. Ou plutôt, ils sont plus égarés encore du sentier***»[608]. C'est pour cette raison que Dieu a nié l'ouïe, la vue et la raison des mécréants, car ils n'en tirent aucune utilité. C'est comme si elles n'existaient pour eux, ou comme si cette négation concernait l'ouïe, la vue et la perception des cœurs. Ces derniers verront clairement lorsque les réalités des choses seront dévoilées, comme les habitants de la Fournaise qui disent: «***Si nous avions écouté ou raisonné, nous ne serions pas parmi les gens de la Fournaise***»[609].

Une autre explication possible de cette négation divine est contenue dans l'une des deux explications du verset suivant: «***Tu les vois qui te regardent, mais ils ne voient pas***»[610]. La première est qu'ils regardaient la forme physique du Prophète ﷺ avec leurs sens extérieurs, mais sans voir sa forme prophétique et sa signification avec leur sens intérieur, à savoir la vue du cœur. La deuxième explication, c'est qu'il semblait qu'ils le regardaient, mais en réalité ils n'avaient pas de vue pour le voir. L'ouïe aussi qui constituera une preuve contre eux est affirmée et infirmée. Ils écoutaient le Coran avec leur ouïe sensible, comme les moutons qui n'entendent que les appels et les cris du berger, et ils ne l'écoutaient pas avec le véritable esprit, à savoir l'esprit de l'ouïe qui est la part du cœur. S'ils l'avaient écouté avec ce sens, ils auraient obtenu la vie douce et agréable générée par l'audition dont l'effet affecte le cœur; leur surdité et leur mutisme auraient cessé et ils auraient sauvé leur âme de la fournaise en recouvrant l'ouïe et la raison. L'acquisition de l'ouïe véritable est le début des effets de la vie agréable, à savoir la meilleure vie en ce monde. C'est elle qui nourrit le cœur et qui le rend plus fort, plus vivant, plus heureux et plus rayonnant. Lorsque le cœur perd cette bonne nourriture, il la remplace nécessairement par une mauvaise, et quand il se nourrit de mauvais aliments, il devient mauvais; plus il se nourrira de choses infectes et

---

608. Coran 25: 44.
609. Coran 67: 10.
610. Coran 7: 198.

plus sa vie, sa joie, sa force et son plaisir diminueront, comme le corps de l'individu se dégrade quand il mange une mauvaise nourriture.

Dans la mesure où le lien entre le cœur et l'ouïe extérieure et sensible est plus fort, et que la distance entre eux est plus courte que la distance qui sépare le cœur de la vue, l'effet produit par l'ouïe extérieure est plus rapide que l'effet produit par la vue. C'est peut-être ce qui explique pourquoi certaines personnes s'évanouissent quand ils entendent des paroles qui les comblent de joie ou les remplissent de chagrin, ou quand ils entendent des voix douces, agréables, belles et mélodieuses, alors que cela ne leur arrive pas quand ils voient des belles choses avec leur vue extérieure. Il arrive que ce qui est entendu produise un effet considérable sur le cœur sans que l'individu ne s'en rende compte, car il est occupé par autre chose ou parce que son état extérieur et son état intérieur ne sont pas en harmonie à ce moment-là. La force et la puissance de cet effet apparaissent lorsque le cœur et l'esprit se dépouillent et se libèrent des liens physiques. Quand cela se produit, le cœur et l'esprit obtiennent une part considérable, car l'effet procuré par l'audition est plus grand et plus fort. Si ce qui est entendu possède une noble signification et qu'il est dit d'une belle voix, le cœur obtient une part de perception importante de cette signification, et plus il en saisit le sens et plus sa joie augmente.

Quant à l'esprit, son plaisir est procuré par la beauté et la douceur de la voix. Plus la voix est belle, douce et mélodieuse et plus le plaisir, l'allégresse et la sérénité de l'esprit augmentent. Ces sentiments peuvent même déborder sur le corps et sur le voisin. Mais cela ne peut pas se produire de manière parfaite et complète dans ce monde, et ne survient qu'à l'écoute de la Parole de Dieu ﷻ. Lorsque l'esprit est prêt, lorsque que le cœur se dispose à accueillir l'esprit de la signification, se tourne entièrement vers l'objet de l'audition, prête l'oreille à ce dont il est témoin, et s'il est assisté par la belle voix du lecteur, alors le cœur risque de quitter ce monde et s'envoler vers un autre. Il découvrira alors une condition et un plaisir qu'il n'aura jamais éprouvé auparavant. C'est un des états et des plaisirs qu'éprouvent les gens du Paradis au Paradis. Combien cette nourriture est bonne, bénéfique et agréable !

Quant au cœur habitué à se nourrir de *samāʿ* satanique, il n'éprouvera jamais le plaisir procuré par le *samāʿ* du Coran. Cela est interdit pour lui. S'il éprouve quelque plaisir de la récitation du Coran, c'est uniquement à cause de la voix du lecteur et non à cause des significations. Les gens du Paradis éprouveront le plus grand plaisir lorsqu'ils verront la Face de Dieu ﷻ, leur Bien-Aimé, et L'écouteront parler.

ʿAbd Allāh le fils de l'Imam Aḥmad a rapporté, dans le *Kitāb as-Sunna*, une tradition – mais je ne me souviens pas si sa chaine de transmission remonte jusqu'au Prophète ou pas – où il est dit : « Le Jour de la Résurrection, lorsque les gens entendront le Coran de la bouche du Miséricordieux, ils auront l'impression

de ne l'avoir jamais écouté. » Lorsque le cœur est rempli avec une chose et que l'énorme différence entre l'intérieur et l'extérieur s'estompe, l'oreille conduit vers le cœur la part d'audition qui lui correspond, peu importe si cela a du sens ou pas. Abū al-Qāsim al-Qushayrī a rapporté avoir entendu Abū ʻAbd Allāh as-Sulamī dire : « Un jour, je suis entré chez Abū ʻUthmān al-Maghribī et il y avait un homme qui puisait de l'eau avec un seau. Il dit : « Ô Abū ʻAbd ar-Raḥmān, sais-tu ce que dit ce seau ? » Je répondis non, et il dit : « Il est en train de dire : Allāh, Allāh ». » Il y a plusieurs anecdotes de ce genre, comme quand Abū Sulaymān ad-Dimashqī a entendu quelqu'un qui criait : « Ô saʻtarbarrī ! » et qui a compris : « *asʻa tarra birrī* » (Ô toi, fournis des efforts et tu verras Ma Bonté). »

Cette audition spirituelle est subordonnée à la réalité du cœur et sa matière vient de lui. C'est pour cette raison que l'auditeur perçoit ce genre de significations d'un son externe. Cela se produit quand le cœur et l'ouïe sont en parfaite harmonie. L'audition la plus parfaite est celle de celui qui entend par Dieu ﷻ ce qui est audible de la part de Dieu, à savoir Sa Parole. C'est l'audition des amants qui sont bien-aimés à laquelle il est fait allusion dans la sainte tradition rapportée par Al-Bukhārī où Dieu ﷻ dit : « ***Parmi tous les moyens employés par Mon serviteur pour se rapprocher de Moi, rien ne M'est plus agréable que l'exécution de ce que Je lui ai imposé. Mon serviteur ne cesse de se rapprocher de Moi par les actes surérogatoires jusqu'à ce que Je l'aime. Une fois que Je l'ai aimé, Je deviens son ouïe avec laquelle il entend, sa vue avec laquelle il voit, sa main avec laquelle il combat et son pied avec lequel il marche. C'est par Moi qu'il entend, par Moi qu'il voit, par Moi qu'il saisit et par Moi qu'il marche.*** »[611] Le cœur est influencé par l'audition selon l'amour qui y est contenu. S'il est rempli d'amour pour Dieu ﷻ et qu'il entend la Parole de son Bien-Aimé, c'est-à-dire qu'il ressent Sa compagnie et Sa présence dans son cœur, alors son audition lui procure cet état. Quant aux autres cœurs, ils éprouvent autre chose. Et Dieu est Plus Savant.

Les gens sont divisés en trois catégories :

Il y a celui dont le cœur se caractérise avec les qualités de son âme. Son cœur est entièrement âme et il est dominé par les fléaux des plaisirs et les appels de la passion. Le profit que ce cœur dégage de son audition est identique à celle ces bestiaux. Il n'entend qu'un appel et un cri.

Il y a celui dont l'âme se caractérise avec les qualités de son cœur. Son âme est entièrement cœur et il est dominé par la connaissance et l'amour, par la raison et la quintessence et par le désir des qualités de perfection. Son âme est alors illuminée par la lumière du cœur, elle s'apaise par rapport à son Seigneur, se réjouit par

611. Al-Bukhārī, 6502.

son adoration de Dieu et elle trouve son plaisir dans l'amour et la proximité de Dieu ﷻ. Le profit que ce cœur dégage de son audition est comparable ou presque au profit des Anges. Son audition devient une nourriture pour son cœur et son esprit, une joie et un plaisir dans ce monde, un jardin où il se repose et se détend et une vie par laquelle il subsiste. C'est ce que visent les amateurs de chants et de poèmes, mais ils se sont trompés de chemin, car leur route ne mène nulle part.

Il y a celui qui est dans une position intermédiaire. Son cœur conserve son état originel : il n'agit pas sur son âme, n'exerce pas de contrôle sur elle, ne fait pas disparaître ses formes et ne chasse pas ses ténèbres. De même, son âme n'agit pas sur son cœur, n'exerce pas de contrôle sur lui et n'agit pas sur lui pour éliminer sa lumière, son intégrité et son originalité. Le cœur et l'âme s'affrontent et se livrent des batailles et des duels en permanence. Tantôt le cœur l'emporte et tantôt il essuie un échec cuisant. Et le bénéfice que le cœur tire de l'audition dépend de l'issue de cette guerre. Si l'audition a lieu quand le cœur est en position de force, il en tire un grand bénéfice, et si elle a lieu quand l'âme est en position de force, il en tire un faible bénéfice. C'est cette différence qui procurera de la compréhension, de la joie et du plaisir à l'écoute de la Parole de Dieu ﷻ, ou le contraire.

L'individu qui est dans cette condition est distrait durant son audition par ce combat entre l'âme et le cœur. Plus son attention est tournée vers ce combat et plus il rate l'esprit et le plaisir procuré par l'objet de l'audition. Et il n'a aucune chance d'en profiter tant que les combats font rage. Il est possible que durant son audition, il puisse avoir une pensée véridique ou capturer une signification que sa raison ne peut pas capturer à d'autres moments. Il s'immerge alors dans cette pensée, rate les suivantes et est incapable de capturer les autres significations. Celles-ci se bousculent dans son esprit et son cœur ne sait plus quoi faire. Il ressemble alors à ce bédouin [nommé Khirāsh] qui était parti chasser la gazelle. Une fois arrivé dans la zone de chasse, des gazelles apparurent devant lui, derrière lui, à sa droite et à sa gauche. Il y en avait tellement et partout qu'il ne savait pas laquelle il devait capturer. Il resta là pantois jusqu'à ce qu'elles repartent sans qu'il n'en capture aucune. Il dit alors : « *Les gazelles se multiplièrent sous les yeux de Khirāsh / Khirāsh ne sut plus alors laquelle chasser* ».

Ce que l'individu doit faire dans cette situation, c'est de chasser cette pensée de son esprit, d'accrocher son cœur à Celui qui parle, comme s'il entendait Ses Paroles de Sa bouche, de transformer son cœur en un fleuve où ces significations peuvent circuler librement, de le vider de tout sauf de la compréhension du but afin de pouvoir accueillir leurs flots, comme l'ami qui s'apprête à accueillir ses bien-aimés, qui ne fait pas de distinction entre eux et qui réserve à chacun un accueil digne de lui. Cela est possible quand le cœur est grand, quand sa disposition est forte et quand sa présence est parfaite. Lorsqu'il entend des Paroles qui encouragent, qui

suscitent le désir et qui annoncent la Douceur et la Bienveillance, cela ne doit pas l'inciter à ignorer les Paroles qui suivent, qui suscitent la peur et la terreur et qui annoncent la Justice. Il doit écouter ce second discours en tenant compte du statut du premier, combiner les deux discours, cheminer avec les deux conjointement et concentrer son cœur sur Celui qui parle et sur Ses Attributs. C'est ce que l'on appelle cheminer en Dieu. C'est un autre cheminement, supérieur et plus élevé que le cheminement vers Lui *stricto sensu.*

Ainsi, le voyageur n'interrompt pas son voyage vers Lui. Au contraire, il le poursuit avec plus d'engagement lorsque le cœur plonge dans les significations de Ses Noms, de Ses Attributs, de Son Unicité et de Sa Connaissance. Lorsque le cœur domine l'âme et s'accroche solidement à Dieu ﷻ, les significations des Paroles qu'il entend et les Attributs de Celui qui parle ne se cachent plus les uns par les autres. Au début, cet état est difficile, mais il commence à devenir progressivement plus facile, bien qu'il n'y ait absolument pas de fin en la matière. Et c'est à Dieu que l'on demande de l'aide. Voilà donc quelques brèves explications concernant l'audition des hommes de connaissance et de foi, et concernant des états spirituels authentiques et droits. Quant à l'audition satanique, c'est exactement le contraire, et elle contient plus de cent vices. Sans la crainte d'être trop long, nous les mentionnerions dans le détail. Si Dieu veut, nous y consacrerons un livre à part. Voilà donc ce que nous pouvions dire à propos des paroles de l'auteur : « se nourrir de *samāʿ* ».

En ce qui concerne sa parole : « s'en tenir aux allusions subtiles », il faut savoir que les allusions sont les significations qui indiquent la vérité qui se trouve derrière le voile. Ces allusions peuvent venir de ce qui est audible, ou visible, ou intellectualisé, ou de tous les sens. Les allusions font partie des preuves et des signes, et elles sont causées par une purification qui se produit par la concentration. Les sens et la raison sont alors affûtés et deviennent plus aptes à percevoir des choses très subtiles. J'ai entendu le Shaykh al-Islam Ibn Taymiyya, que Dieu sanctifie son esprit, dire :

« L'allusion est vraie quand elle correspond à ce qu'elle indique en première intention, telle l'allusion dans la Parole divine : « ***Ne le touchent que ceux qui sont purs (muṭṭaharūn)*** »[612]. Ce qui est entendu ici, ce sont les Feuillets qui sont entre les mains des Anges, et cela pour différentes raisons : Parce qu'Il a qualifié [la chose en question] de « ***caché*** » (*maknūn*), or le caché est ce qui est protégé des yeux. Dans ce cas, il s'agit donc des Feuillets entre les mains des Anges ; Il dit : « ***Ne le touchent que ceux qui sont purs*** », autrement dit, les Anges. Si par « purs », Dieu entendait les gens qui ont fait leurs ablutions, Il aurait alors dit : « Ne le

612. Coran 56 : 79.

touchent que ceux qui se purifient» (*al-Mutaṭṭahirūn*) [et non «***al-Muṭṭaharūn***»], comme Il dit dans un autre endroit: «***Dieu aime ceux qui se repentent, et Il aime ceux qui se purifient*** (*al-Mutaṭṭahirīn*). Les Anges sont purs et les croyants se purifient.».

De plus, il s'agit ici d'une information. S'il s'agissait d'une interdiction, Il aurait dit ««***Ne doivent le toucher***» de manière absolue et catégorique. Or il s'agit ici d'une information dans le fond et dans la forme. C'est une réponse à ceux qui avaient déclaré: «C'est Satan qui a apporté le Coran». Dieu ﷻ a alors informé qu'il est contenu dans le Livre caché, inaccessible aux démons, comme Il dit dans un verset de la sourate *al-Shu'arā*: «***Ce ne sont pas les démons qui sont descendus avec le Coran. Ceci n'est pas approprié pour eux et n'est pas dans leur pouvoir***»[613], mais les esprits purs ont accès à lui, autrement dit: les Anges. On retrouve un exemple similaire dans la sourate *'Abasa* où il est dit: «***Quiconque le veut s'en souviendra. Il est contenu dans des Feuillets vénérés, exaltés, purifiés, entre les mains de scribes nobles et purs***»[614]. L'Imam Mālik dit dans son *Muwaṭṭa'*: «La meilleure explication que j'ai entendu à propos de ce verset: «***Ne le touchent que ceux qui sont purs***», c'est qu'il est identique à ce qui est dit dans la sourate *'Abasa*.

Ce verset a été révélé à La Mecque, de même que la sourate est mecquoise. Celle-ci renferme des déclarations sur l'Unicité divine, la Prophétie et la Rencontre avec Dieu ﷻ, de même qu'elle contient une affirmation de l'existence du Créateur et une réponse aux mécréants. Cette explication est plus conforme au but [du verset mentionné plus haut] qu'à une application pratique, à savoir l'état du serviteur qui touche le *Muṣḥaf* (l'exemplaire physique du Coran). Si l'objet était le Livre qui est à la disposition des gens, l'immense serment par rapport à lui n'aurait pas une très grande utilité, puisqu'il est connu que chaque parole peut être vraie ou fausse dans un livre. Ce qui n'est pas le cas si le serment concerne un livre protégé et caché aux regards par Dieu ﷻ: Satan ne peut pas arriver jusqu'à lui ni l'altérer. Seuls les esprits purs et saints peuvent le toucher. Cette explication est certainement plus appropriée, plus noble et plus digne.

J'ai entendu le Shaykh al-Islam Ibn Taymiyya, que Dieu sanctifie son esprit, dire: «Ceci étant, l'allusion dans ce verset indique également que seul celui qui est pur peut toucher le *Muṣḥaf*. Si les feuilles du *Muṣḥaf* ne doivent être touchées que par les gens purifiés en raison de leur caractère sacré, cela est d'autant plus vrai pour les Feuillets que seuls les purs [= Anges] peuvent toucher.»

---

613. Coran 26: 211.
614. Coran 80: 12-16.

À propos de la parole du Prophète ﷺ : « *Les Anges n'entrent pas dans une maison où il y a un chien ou des images* », je l'ai entendu dire : « Si le chien et les images empêchent les Anges d'entrer dans une maison, alors comment la connaissance de Dieu, l'amour que l'on éprouve pour Lui, la douceur de Son souvenir et le sentiment d'intimité procuré par Sa proximité peuvent entrer dans un cœur rempli des chiens et des formes des désirs mondains ? Cette explication fait partie des allusions contenues dans les paroles du Prophète ». La propreté des vêtements et du corps est une condition obligatoire pour la validité de la prière, dans le cas contraire, la prière n'est pas valable. Que dire alors du statut de la prière si le cœur est souillé et que l'individu ne le nettoie pas ? Comment peut-il compter sur sa prière ? En fait, la purification extérieure est un complément de la purification intérieure. Le fait de se placer en direction de la *Qibla* pour faire la prière est une condition pour sa validité, car c'est là que se trouve la Maison du Seigneur, et l'orant est donc obligé de mettre son corps et sa forme dans cette direction. Mais comment la prière de celui dont le cœur n'est pas orienté vers le Seigneur de la *Qibla* serait valable ? Cet individu place son corps vers la Maison et il place son cœur vers un autre que le Seigneur de la Maison. Il y a de nombreuses autres allusions véridiques de ce genre que l'on ne peut saisir que par une pureté intérieure, une clairvoyance authentique et une profonde méditation. Et Dieu est Plus Savant.

L'auteur des *Manāzil* dit : « (2) Le deuxième degré consiste à se familiariser avec la lumière du dévoilement. C'est une intimité qui surplombe la première, qui est altérée par l'assaut de la divagation et qui est heurtée par les vagues de l'annihilation. C'est elle qui domine la raison de certains [aspirants], qui déleste d'autres [aspirants] de la faculté d'endurance et les délivre des chaînes de la science. C'est à propos d'elle qu'il est rapporté que dans une invocation prophétique : *Je Te demande un désir de Te rencontrer sans mal qui nuise, ni séduction qui égare*[615]. »[616]

Sa parole « se familiariser avec la lumière du dévoilement » peut signifier deux choses : soit l'intimité qui se produit à cause de la lumière du dévoilement, soit l'intimité revêtue de la lumière du dévoilement. Si tu demandes : « Quelle est la différence entre l'intimité et la lumière du dévoilement pour que l'une soit la cause de l'autre ou que l'une soit revêtue de l'autre ? » Nous répondons : La lumière du dévoilement appartient au domaine des connaissances et des découvertes de la vérité par le cœur, alors que la familiarité appartient au domaine de la proximité et du rapprochement, de la tranquillité et de la sérénité par rapport à celui avec qui on se familiarise. Son contraire, c'est la solitude, alors que le contraire de la lumière du dévoilement, c'est l'obscurité du voile.

615. Aḥmad, V, 191.
616. *Manāzil*, op. cit., pp. 69-70.

L'auteur dit : « elle est altérée par l'assaut de la divagation », car cette intimité commence par le dévoilement des Noms des Attributs avec lesquels on se familiarise et auxquels on s'attache, comme les Noms Divins : le Beau, le Doux, l'Affectueux, l'Indulgent, le Miséricordieux etc. Ensuite, l'attachement à eux devient tellement fort que la raison s'y perd. Certains Noms se mélangent alors avec la raison et exercent leur pouvoir sur elle. La « divagation » (*haymān*), ce sont les mouvements dans tous les sens provoqués par la perplexité et l'ahurissement. Elle est souvent accompagnée par une perte du pouvoir cogitatif et par une volonté dominante incontrôlable.

Sa parole « elle est heurtée par les vagues de l'annihilation » signifie que l'individu qui éprouve cette intimité voit que les prémisses de l'annihilation commencent à le cerner. Elles l'engloutissent et le rejettent comme les vagues engloutissent et rejettent le corps du noyé. Ceci se produit avant que l'annihilation n'exerce son pouvoir sur son existence.

Sa parole « C'est elle qui domine la raison de certains [aspirants] » signifie que cette intimité leur fait perdre la raison, car ils voient des choses qui dépassent les capacités intellectuelles, qui échappent aux sens intérieurs et extérieurs et auxquelles ils ne sont pas habitués La puissance de cette contemplation et de cette pensée et la faiblesse du réceptacle et du porteur conduisent donc à cet état de domination. Mais dans cette situation, le soufi parfait reste ferme et immobile, comme s'il était une montagne. À ce propos, quand on demanda à Junayd : « Est-ce que ce que tu entends n'agis pas sur toi ? », il récita : « ***Tu verras les montagnes qui te semblaient figées défiler comme défilent les nuages*** »[617]. Dans cette même situation, un autre maître a récité : « ***Tu les aurais crus éveillés, alors qu'ils dormaient et que Nous les retournions tantôt sur la droite et tantôt sur la gauche.*** »[618] Il y a des gens que cet état rend plus forts, qu'il ne domine pas, mais qu'il déleste de leur patience.

Quant à sa parole « et les délivre des chaînes de la science », cela mérite une explication plus détaillée. Ce qu'il entend, c'est que la science enchaîne l'individu, alors que la connaissance le libère, relâche ses compétences et lui montre la réalité des choses ; et les chaînes qui le retenaient prisonnier à cause de l'occultation de la lumière de la connaissance disparaissent lorsque la connaissance se dévoile à lui. Certes, les compétences et le cœur du gnostique qui possède la lumière du dévoilement sont plus amples et plus émancipés que ceux de l'érudit. La différence entre le gnostique et l'érudit est semblable à la différence entre l'érudit et l'ignorant. Comme les compétences de l'érudit sont plus amples que celles de l'ignorant et que son émancipation est plus grande en raison de sa science, le gnostique qui

617. Coran 27 : 88.
618. Coran 18 : 18.

possède la quintessence de la science et la clarté et la lumière du dévoilement est plus émancipé et plus compétent que l'érudit. L'érudit s'enchaîne aux réalités apparentes et aux statuts de la science, alors que le gnostique ne considère pas que ce sont des chaînes.

C'est en se trompant en la matière que certains sont tombés dans l'hérésie. Ils ont cru que si les vérités et les réalités intérieures se dévoilaient à eux, cela les affranchissait de leurs réalités extérieures et de leurs formes. Ils se sont alors occupés du but et de la vérité et se sont détournés respectivement du moyen et de la forme. Ces gens sont complètement coupés de Dieu : ce sont les coupeurs de la route qui conduit à Dieu, les corps meurtris et les accidents que l'on rencontre sur la voie. Il est vrai que les gnostiques ont parlé des vérités et ont recommandé aux aspirants de ne pas s'arrêter aux formes et aux réalités apparentes, et d'aller au-delà, mais les hérétiques ont cru que les maîtres avaient permis de se passer des formes et des apparences et de les abandonner. Il ne fait aucun doute que celui qui permet ce genre de choses ne vaut pas mieux qu'un hérétique. Dieu ﷻ «***entasse les mauvais les uns sur les autres et ensuite Il les attache tous ensemble avant de les jeter en Enfer. Ceux-là sont les perdants !***»[619].

L'auteur des *Manāzil* a fait allusion ici à la véritable signification, comme l'ont fait les grands maîtres. Quant à sa référence à la parole du Prophète ﷺ : «*Je Te demande un désir de Te rencontrer sans mal qui nuise, ni séduction qui égare*», elle n'est pas appropriée ici. Comment concilier le désir de Le rencontrer – un désir qui exige la préparation parfaite, le déchargement des fardeaux durant le voyage, l'élimination de toute négligence, l'adoption de la sincérité, de la vérité et du repentir, et la justesse et l'authenticité de la relation – et une réalité qui est altérée par l'assaut de la divagation et qui est heurtée par les vagues de l'annihilation, dans la mesure où elle fait perdre l'esprit à certains et la patience à d'autres dans le monde de l'annihilation ? Le Messager de Dieu ﷺ n'a jamais demandé l'état d'annihilation, mais il a demandé un désir qui assure la subsistance et l'accompagne, qui suscite une vie agréable, de la joie, qui procure du plaisir au cœur et de l'allégresse à l'esprit.

C'est comme si l'auteur des *Manāzil* avait compris dans ces paroles du Messager de Dieu ﷺ son désir de la contemplation sans domination sur la raison et sans perdre patience, et c'est pour cette raison que le Prophète ﷺ a ajouté : «*sans mal qui nuise*», c'est-à-dire, sans domination sur la raison et «*ni séduction qui égare*», c'est-à-dire, sans séparation des jugements de la science. Si le but de l'auteur est de s'inspirer des allusions contenues dans cette tradition, cela fait partie des coutumes des soufis et peut être acceptable, mais si c'est pour limiter sa signification à ce qu'il

619. Coran 8 : 37.

a dit, alors cela n'est pas acceptable. Ce que l'aspirant doit demander à Dieu ﷻ, c'est qu'Il lui fasse don du désir de Le rencontrer accompagné d'une bonne santé et de la guidance, et non de séduction et de calamité. Cela fait partie des dons et des grâces, car la plupart des aspirants n'atteignent cet état qu'après avoir traversé de lourdes épreuves et des difficultés. Est-ce que ces épreuves et ces difficultés sont nécessaires ? La plupart des maîtres considèrent que oui. Ce qui est recherché par cette invocation, c'est l'obtention de ce désir et la qualification pour cela, accompagné de la bonne santé sans calamité, et de la guidance sans tentation. Et Dieu accorde le succès et Il est Plus Savant.

L'auteur des *Manāzil* poursuit : « (3) Le troisième degré, c'est l'intimité suscitée par la disparition (*Iḍmiḥlāl*) dans la contemplation de la Présence, sans parler de sa vérité, ni indiquer ses contours et sans s'arrêter à sa substance ».

L'*Iḍmiḥlāl*, c'est l'anéantissement ; la « contemplation de la Présence », c'est la contemplation de la Vérité et l'annihilation dans cette contemplation. Ses paroles : « sans parler de sa vérité, ni indiquer ses contours et sans s'arrêter à son essence » signifient, en d'autres termes, cette intimité est ineffable et au-delà du dicible, du sens, de la limite et de la substance. Sa vérité submerge l'expression, l'allusion et l'indication. Décrivant cet état, l'un d'eux a dit : « *Ils voulurent amarrer leur navire dans le port / Mais la mer les submergea, les engloutit et se replia* ».

Voilà donc les propos des soufis sur le goût et leur allusion à l'annihilation (qui déracine celui qui fait l'allusion de son allusion, et le locuteur de sa locution), puis à l'apparition de l'autorité de la Vérité qui est au-delà de l'allusion, de la locution et de l'indication. Et Dieu est Plus Savant.

Chapitre 47
La Station du *Dhikr*[620]

Parmi les stations de «***c'est Toi que nous adorons et c'est à Toi que nous demandons de l'aide***», il y a la station du *Dhikr*.

Le *Dhikr* est la plus grande station des soufis. C'est celle où ils font leurs provisions et leurs transactions, et celle où ils reviennent constamment. Le *Dhikr* est le manifeste de la sainteté : celui qui en reçoit atteint le But et celui qui en est privé est écarté. C'est la nourriture des cœurs, et quand il les quitte, les corps deviennent des tombeaux ; il peuple leurs maisons, et quand il les quitte elles tombent en ruines. Le *Dhikr* est leur arme avec laquelle ils combattent les coupeurs de route et leur eau avec laquelle ils éteignent les incendies sur la route ; c'est le médicament contre leurs maladies et quand ils n'en prennent plus, leurs cœurs rechutent. C'est la cause, la monture et le lien entre eux et le Connaisseur des mystères : «*Lorsque nous tombons malades, nous nous soignons avec Votre souvenir/ Et dès que nous abandonnons le souvenir, nous rechutons.*» C'est par lui qu'ils repoussent les fléaux et chassent les malheurs, et par lui qu'ils supportent les catastrophes. Lorsqu'un malheur les atteint, ils se réfugient en lui ; lorsqu'un fléau s'abat sur eux, ils fuient vers lui. C'est leur paradis où ils se prélassent et leur capital avec lequel ils font du commerce. Le *Dhikr* apporte de la joie au cœur triste et transporte l'invocateur jusqu'à l'Invoqué.

Pour chaque organe, il y a un acte d'adoration temporaire ; celui du cœur et de la langue est le *Dhikr*, et il est permanent. Les soufis mentionnent leur Adoré en chaque état et «***ils invoquent Dieu debout, assis ou couchés sur le côté***»[621]. En l'absence de *Dhikr*, les cœurs sont dépeuplés et déserts, car c'est par lui que les plantes se multiplient et poussent. C'est lui qui éclaire et qui polit les cœurs, et c'est leur remède quand ils souffrent. Plus l'invocateur mentionne et se concentre sur Celui qu'il invoque et plus l'Invoqué a envie de le rencontrer ; lorsque l'invocation du cœur et de la langue deviennent plus intenses au point que l'invocateur oublie toutes les choses, Dieu ﷻ Se charge de les protéger pour lui et Il les compense toutes. C'est lui qui chasse la surdité, le mutisme et la cécité. C'est avec le *Dhikr* que Dieu ﷻ embellit la langue des invocateurs, comme Il embellit le regard des observateurs avec la lumière. La langue distraite est comme l'œil aveugle, l'oreille sourde et la main paralysée.

---

620. Terme qui signifie souvenir, invocation, mention et rappel. Il est employé aussi pour désigner le Coran.

621. Coran 3 : 191.

Le *Dhikr* est la sublime porte de Dieu ﷻ entre Lui et Son serviteur, et elle reste ouverte tant que le serviteur ne la referme pas avec son inattention.

Al-Ḥasan al-Baṣrī a dit : « Cherchez la douceur dans trois choses : la prière, le *Dhikr* et la lecture du Coran. Si vous ne la trouvez pas, sachez donc que la porte est fermée. » C'est par le *Dhikr* que le serviteur terrasse le démon, comme le démon terrasse les gens distraits qui oublient. Un prédécesseur a dit : « Quand le *Dhikr* est solidement implanté dans le cœur, lorsque le démon s'en approche, il est aussitôt terrassé, comme l'homme est terrassé quand le démon s'approche de lui. Les démons s'approchent alors [du démon terrassé] et demandent : Que lui est-il arrivé ? On leur répond : Il a été frappé par un humain. Le *Dhikr* est l'esprit des bonnes actions. Quand l'action en est dépourvue, elle devient alors comme le corps sans esprit. Et Dieu est Plus Savant.

Le *Dhikr* dans le Coran

Le *Dhikr* est mentionné de différentes manières dans le Coran :

- Il est prescrit de manière conditionnelle et absolue.
- Son contraire est interdit, à savoir l'inattention et l'oubli.
- Le succès est lié à sa permanence et à son abondance.
- Les invocateurs y sont loués et Dieu ﷻ nous informe de ce qu'Il leur a préparé comme jardins et pardon.
- Il nous informe de l'échec de ceux qui s'occupent d'autre chose que de lui.
- Dieu ﷻ a fait en sorte que leur souvenir de Lui soit récompensé par Son Souvenir d'eux.
- Il nous informe que le *Dhikr* est plus grand que toute chose.
- Dieu ﷻ a fait en sorte que le *Dhikr* soit la conclusion de chaque bonne action, comme il en était le commencement.
- Il nous informe que les gens du *Dhikr* sont ceux qui tirent profit de Ses versets, et que ce sont eux les « doués d'intelligence » et non les autres.
- Il en a fait le compagnon et l'esprit de toutes les bonnes actions. Sans lui, l'action est comme le corps sans esprit.

La première manière est comme cette Parole du Très Haut : « ***Ô vous qui croyez ! Invoquez beaucoup Dieu, et glorifiez-Le matin et soir ! C'est Lui qui prie sur vous, ainsi que Ses Anges, pour vous faire sortir des ténèbres vers la lumière. Il est Miséricordieux envers les croyants*** »[622] et « ***Invoque ton Seigneur en toi-même avec humilité et subrepticement***

622. Coran 33 : 41-43.

(khifya)»[623]. Les exégètes ont dit que cela signifie: «Invoque ton Seigneur dans ton tréfonds et dans ton cœur», ou «Invoque ton Seigneur avec ta langue de telle sorte que ton âme l'entende».

Quant à l'interdiction de son contraire, c'est comme cette Parole du Très Haut: «***Et ne sois pas du nombre des insouciants***»[624] et «***Et ne soyez pas comme ceux qui ont oublié Dieu. Il leur a fait alors oublier leurs propres personnes***»[625].

Quant à la relation entre le succès et l'abondance de *Dhikr*, c'est comme cette Parole du Très Haut: «***Et invoquez beaucoup Dieu afin de réussir***»[626].

Quant à l'éloge des invocateurs, c'est comme cette Parole du Très Haut: «***Et invoquez beaucoup Dieu afin de réussir***»[627] et pour «***ceux et celles qui invoquent beaucoup, pour eux Dieu a préparé un pardon et une magnifique récompense***»[628].

Quant à l'échec de ceux qui sont distraits par rapport au Dhikr, c'est comme cette Parole du Très Haut: «***Ô vous qui croyez, que vos richesses et vos enfants ne vous distraient pas du souvenir de Dieu, car ceux qui agissent ainsi sont les perdants***»[629].

Quant au fait qu'Il rétribue leur souvenir de Lui par Son souvenir d'eux, c'est comme cette Parole du Très Haut: «***Souvenez-vous de Moi, Je me souviendrai de vous! Soyez reconnaissants envers Moi, et ne soyez pas ingrats envers Moi!***»[630]

Quant à l'information selon laquelle le *Dhikr* est plus grand que chaque chose, c'est comme cette Parole du Très Haut: «***Récite ce qui t'est révélé du Livre et accomplis la prière: certes, la prière éloigne l'homme de la turpitude et de ce qui est détestable, et l'invocation de Dieu est ce qu'il y a de plus grand. Dieu sait ce que vous faites.***»[631]

Il y a quatre explications de ce verset: Le souvenir de Dieu ﷻ est plus grand que chaque chose et c'est la meilleure adoration, car le but de toutes les adorations est de L'invoquer. Le *Dhikr* est donc le secret et l'esprit de toutes les adorations. La seconde a pour sens: «Si vous Le mentionnez, Il vous mentionnera, et Son souvenir de vous est plus grand que votre souvenir de Lui». La troisième: le souvenir de

623. Coran 7: 205.
624. Coran 7: 205.
625. Coran 59: 19.
626. Coran 8: 45.
627. Coran 8: 45.
628. Coran 33: 35.
629. Coran 63: 9.
630. Coran 2: 152.
631. Coran 29: 45.

Dieu ﷻ est trop grand pour qu'un péché ou une chose blâmable subsistent avec lui. Lorsqu'il est parfait, il efface chaque faute et chaque péché. Voilà ce qu'ont dit les exégètes. Enfin, j'ai entendu le Shaykh al-Islam Ibn Taymiyya, que Dieu sanctifie son esprit, dire : « Le sens de ce verset, c'est que dans la prière, il y a deux avantages immenses : elle éloigne le péché et les choses blâmables, et elle contient le souvenir de Dieu. Et ce qu'elle contient en matière de souvenir de Dieu est bien plus grand que l'évitement du péché et des choses blâmables qu'elle permet. »

Quant au fait que les bonnes actions soient conclues par le *Dhikr*, c'est comme la conclusion du jeûne mentionnée dans Sa Parole : « ***Menez donc jusqu'au bout la période de jeûne et exaltez la grandeur de Dieu qui vous a dirigés*** »[632], la conclusion du pèlerinage mentionnée dans Sa Parole : « ***Lorsque vous aurez accompli vos rites, invoquez Dieu comme vous aviez coutume d'invoquer vos ancêtres, ou avec une invocation encore plus intense*** »[633], la conclusion de la prière mentionnée dans Sa Parole : « ***Et lorsque vous avez accompli la prière, invoquez Dieu debout, assis ou étendus sur le côté*** »[634] et la conclusion de la prière du vendredi mentionnée dans Sa Parole : « ***Lorsque la prière est achevée, dispersez-vous sur la terre et cherchez à obtenir des bienfaits de Dieu ; invoquez beaucoup Dieu afin que vous trouviez le succès.*** »[635] C'est pour cette raison aussi que le *Dhikr* est également la conclusion de la vie terrestre. Si la dernière parole du serviteur est la mention du Nom de Dieu ﷻ, Il le fera entrer au Paradis.

Quant au fait que les invocateurs sont ceux qui tirent profit de Ses versets, et que ce sont eux les « doués d'intelligence », c'est comme cette Parole du Très Haut : « ***En vérité, dans la création des cieux et de la Terre, et dans la succession de la nuit et du jour, il y a des Signes pour ceux qui sont doués d'intelligence, pour ceux qui invoquent Dieu debout, assis ou couchés sur le côté et qui méditent sur la création des cieux et de la Terre*** »[636].

En ce qui concerne son accompagnement des actions et le fait qu'il soit leur esprit, Dieu ﷻ a comparé le *Dhikr* à la prière, comme dans Sa Parole : « ***accomplis la prière pour te souvenir de Moi*** »[637], puis au jeûne, au pèlerinage et à ses rites. Ainsi le *Dhikr* est l'esprit, l'essence et le cœur du pèlerinage, conformément à la parole du Prophète ﷺ : « *Les circumambulations autour de la Ka'ba, la course entre Ṣafā et*

632. Coran 2 : 185.
633. *Ibid.*, 200.
634. Coran 4 : 103.
635. Coran 62 : 10.
636. Coran 3 : 190-191.
637. Coran 20 : 14.

Marwa et la lapidation des stèles ont été instituées pour accomplir le Dhikr de Dieu »[638]. Le Très-Haut l'a comparé au *jihād*, et a prescrit d'invoquer Son Nom quand on rencontre des compagnons et quand on combat des ennemis, comme dans Sa Parole : « ***Ô vous qui croyez ! Lorsque vous rencontrez une troupe (ennemie), soyez fermes, et invoquez beaucoup Dieu afin de réussir.*** »[639] Dans une sainte tradition, il est rapporté que Dieu ﷻ dit : «***Mon serviteur, Mon véritable serviteur, est celui qui Me mentionne quand il rencontre son rival***».

J'ai entendu le Shaykh al-Islam Ibn Taymiyya, que Dieu sanctifie son esprit, s'appuyer sur cette tradition dans une discussion, et je l'ai également entendu dire : «Les amants sont fiers de mentionner leur Bien-Aimé dans cette situation». Comme l'a dit 'Anṭara Ibn Shaddād : «*Je T'ai invoqué alors que les lances / étaient comme les cordes du puits dans la poitrine rouge de sang.* » Un deuxième poète a dit : «*Je T'ai invoqué alors que l'ennemi se lançait sur moi / Et quand sa lance atteignait sa cible.* » Et un troisième a dit : «*Je T'ai invoqué alors que les lances m'atteignaient / Et quand les épées étaient trempées de mon sang.* »

On rencontre beaucoup de vers similaires dans les poèmes des soufis, et cela prouve leur amour. Se souvenir de son bien-aimé dans cette situation et oublier sa personne indique à quel point ce dernier occupe une place importante et très élevée dans le cœur. C'est une preuve d'amour sincère. Et Dieu est Plus Savant. Les invocateurs sont les devanciers. En effet, Muslim a rapporté dans son *Ṣaḥīḥ* d'après al-'Alā', d'après son père, d'après Abū Hurayra ﷺ : Le Messager de Dieu ﷺ marchait en direction de La Mecque. Quand il arriva devant la montagne appelée Jumdān, il dit : «*Marchez ! Ceci est Jumdān. Les Mufarridūn ont devancé*». Les Compagnons demandèrent : « Qui sont les *Mufarridūn*, ô Messager de Dieu ? » Il répondit : « *Ce sont ceux et celles qui invoquent beaucoup Dieu.* » Les *Mufarridūn* sont soient les *Muwaḥḥidūn* (les monothéistes), soit les solitaires. Dans le *Musnad* [de l'Imam Aḥmad], il est rapporté d'après Abū ad-Dardā' ﷺ que le Prophète ﷺ a dit : « *Voulez-vous que je vous dise quelle est la meilleure œuvre que vous puissiez accomplir, la plus pure, la plus sublime, celle qui est supérieure à vos dons en or et en argent, et qui est meilleure que le fait d'affronter vos ennemis, de leur trancher leur cou ou de vous faire trancher le cou ?* » Les Compagnons dirent : «Quelle est cette œuvre, ô Messager de Dieu ? » Il répondit : « *C'est le Dhikr de Dieu, que Sa Puissance et Sa Majesté soient magnifiées !* »[640].

Shu'ba a rapporté d'après Abū Isḥāq, d'après al-Agharr, d'après Abū Huraya, d'après Abū Sa'īd ﷺ, que le Prophète ﷺ a dit : «*Aucun groupe ne se rassemble pour mentionner Dieu sans que les Anges ne les entourent, sans que la miséricorde ne les recouvre, sans que la quiétude ne descende sur eux et sans que Dieu ne les mentionne auprès de ceux*

638. Abū Dāwud, II, 1888 et Aḥmad, VI, 64.
639. Coran 8 : 45.
640. Aḥmad, V, 195 et At-Tirmidhī, V, 3377.

qui sont auprès de Lui.» Cette Tradition est également rapportée dans le *Ṣaḥīḥ* de Muslim[641]. La noblesse du *Dhikr* est telle que Dieu ﷻ Se vante devant Ses Anges de l'invocation de Ses serviteurs qui L'invoquent. En effet, dans le *Ṣaḥīḥ* de Muslim, il est rapporté que Mu'āwiya ؓ, a dit : Un jour, le Messager de Dieu ﷺ entra et trouva un groupe de Compagnons assis en cercle. Il leur demanda : *«Pourquoi est-vous assis ?»* et ils répondirent : « Nous nous sommes réunis pour nous souvenir de Dieu et pour Le remercier de nous avoir guidés à l'Islam et de nous avoir comblés de Ses bienfaits. Le Prophète ﷺ dit : « *Par Dieu ! Rien d'autre ne vous a réuni ?* » Ils répondirent : « Par Dieu ! Nous ne nous sommes réunis que pour cela ! » Alors, le Prophète ﷺ dit : « *Je ne vous ai pas fait jurer par manque de confiance, mais sachez que Jibrîl, que la paix soit sur lui, est venu à moi et m'a informé que Dieu Se vante de vous auprès des Anges* »[642].

Quand un bédouin demanda au Messager de Dieu ﷺ : « Quelle est la meilleure œuvre ? », il lui répondit : « *C'est de quitter ce monde avec la langue rafraichie par la mention de Dieu.* » Et quand un homme lui dit : « Les lois de l'Islam sont trop nombreuses pour moi. Indique m'en une à laquelle je puisse m'accrocher ! » Il répondit : « *Fais en sorte que ta langue soit toujours rafraichie par la mention de Dieu.* »[643] Dans le *Musnad* [de l'Imam Aḥmad] et ailleurs, il est rapporté que Jābir a dit : Un jour, le Messager de Dieu ﷺ vint vers nous et dit : « *Ô les gens ! Paissez dans les jardins du Paradis* ». Nous lui demandâmes : « C'est quoi les jardins du Paradis, ô Messager de Dieu ? » Il dit : « *Ce sont les séances de Dhikr* »[644]. Il a dit aussi : « *Sortez le matin, rentrez le soir et invoquez Dieu. Quiconque aimerait connaître son rang auprès de Dieu, qu'il considère alors la place de Dieu auprès de lui. Car Dieu place le serviteur là où lui Le place* ».

Le Prophète ﷺ a rapporté que la Nuit de son Ascension, son ancêtre Abraham ؑ lui a dit : « Transmets mes salutations à ta communauté et annonce-leur que le sol du Paradis est fertile, que son eau est douce, que son sous-sol est profond et que ses boutures sont : Gloire à Dieu, Louange à Dieu, Il n'y a pas de divinité en dehors de Dieu et Dieu est plus grand. » (rapporté par Aḥmad et At-Tirmidhī). Et dans les *Ṣaḥīḥ* [d'Al-Bukhārī et Muslim], il est rapporté d'après Abū Mūsa al-Ash'arī ؓ, que le Prophète ﷺ a dit : « *La différence entre celui qui invoque son Seigneur et celui qui ne L'invoque pas est comme celle entre le vivant et le mort.* » Et chez Muslim, il est dit aussi : « « *La différence entre la maison où on invoque Dieu et la maison où n'invoque pas Dieu est comme celle entre le vivant et le mort.* » Il a donc comparé la maison de l'invocateur à la maison du vivant et la maison de l'insouciant à la demeure du mort, à savoir la tombe.

---

641. Muslim, IV, 39, Abū Dāwûd, II, 1455 et Ibn Māja, I, 225.
642. Muslim, Aḥmad, IV, 188 et At-Tirmidhī, V, 3375.
643. At-Tirmidhī, V, 3509.
644. At-Tirmidhī, V, 3462.

Ainsi, le cœur de l'invocateur est comme le vivant dans la maison des vivants et l'insouciant est comme le mort dans la maison des morts. Il ne fait pas de doute que les corps des insouciants sont des tombeaux pour leurs cœurs, et que leurs cœurs sont comme les morts dans les tombes. Un poète a dit :

« *L'oubli de la mention de Dieu est la mort pour leurs cœurs / Et pour leurs corps avant qu'ils ne soient enterrés.*

Leurs esprits se sentent étrangers par rapport à leurs corps / Et ils ne se réveilleront pas avant la Résurrection. »

Un autre a dit :

« *L'oubli de la mention de Dieu est la mort pour leurs cœurs / Et leurs corps sont des tombeaux en ruines,*

Leurs esprits se sentent étrangers par rapport à leur Bien-Aimé / Et ils se sentent à l'aise avec le pervers. »

Dans des saintes traditions, il est rapporté que Dieu ﷻ dit : « ***Si Mon serviteur est dominé par Mon souvenir, c'est qu'il M'aime et que Je l'aime*** » ; « ***Soyez contents de Moi et délectez-vous de Mon souvenir*** » ; « ***Ô fils d'Adam, tu es injuste envers Moi. Je Me souviens de toi et tu M'oublies, Je t'appelle et tu cours vers autrui, Je te mets à l'abri des épreuves et tu t'obstines à commettre des péchés. Ô fils d'Adam, que diras-tu demain quand tu viendras jusqu'à Moi ?*** » ; « ***Ô fils d'Adam, souviens-toi de Moi quand tu seras en colère, Je Me souviendrais de toi quand Je serai en colère. Sois satisfait de l'aide que Je t'apporte, car Mon aide est certainement meilleure que celle que tu apportes à ton âme.*** » Et dans le *Ṣaḥīḥ*, il est rapporté que le Messager de Dieu ﷺ a dit : « *Dieu, qu'Il soit béni et exalté, dit :* ***Celui qui Me mentionne en lui-même, Je le mentionne en Moi-même. Celui qui Me mentionne dans une assemblée, Je le mentionne dans une assemblée meilleure*** ».

Dans notre livre intitulé al-Wābil as-Ṣayyib, nous avons mentionné plus de cent avantages du Dhikr, ainsi que ses secrets, ses bénéfices et ses fruits. Nous y avons dit qu'il a trois genres de *Dhikr* :

۞ La mention des Noms, des Attributs et de leurs significations, la louange de Dieu ﷻ par ces Noms et ces Attributs et proclamer Son Unicité par eux.

۞ La mention des commandements, des interdictions, du licite et de l'illicite.

۞ La mention des faveurs, des bienfaits, de la bienveillance et de la générosité.

Il y a également trois modalités de mention : celle où le cœur et la langue mentionnent ensemble, c'est le plus haut degré ; celle où seul le cœur mentionne,

c'est le degré intermédiaire ; celle où seule la langue mentionne, c'est le troisième degré.

L'auteur des *Manāzil* dit : « Le Très-Haut dit : ***Invoque ton Seigneur quand tu oublies.***[645] C'est-à-dire quand tu oublies un autre que Lui, puis quand tu oublies ton âme dans ton *Dhikr*, puis quand tu oublies ton *Dhikr* dans Son *Dhikr*, puis quand tu oublies tout *Dhikr* dans le *Dhikr* de la Vérité de toi »[646].

Que Dieu sanctifie son esprit ! Mais il n'aurait jamais dû dire ceci, car Dieu n'entend pas du tout ce que l'auteur dit ici, et ce n'est pas du tout le sens de ce verset ni pour les prédécesseurs, ni pour les générations suivantes. En fait, pour de nombreux exégètes, ce verset signifie : Ne dis jamais : « Je vais faire cette chose et je vais faire cette autre chose ... » avant de dire : « Si Dieu veut. » Si tu oublies de le dire, alors dis-le dès que tu t'en souviens. C'est l'exception concédée qu'Ibn 'Abbās a déclarée permise, et c'est l'explication qu'il a donné de ce verset. Ceux qui n'ont pas compris sa parole se sont trompés. On rapporte de lui qu'il a dit : « Quand un homme dit à son épouse : Tu es répudiée, trois fois, ou quand il dit : Mes quatre épouses sont répudiées, puis après, il ajoute : « sauf une », ou « sauf Zaynab », cette exception est valable pour lui. » Dieu ﷻ a protégé de l'erreur des gens bien moins qualifiés que les élèves d'Ibn 'Abbās, que dire alors de ce dernier qui est le plus érudit et le plus savant de la communauté, lui à qui Dieu a octroyé la compréhension de la Religion et lui a enseigné l'art de l'interprétation ?

Malheureusement, les gens ont tendance à rapporter de fausses opinions à cause de leur intelligence défaillante. Si je devais en mentionner, cela prendrait trop de temps. Mais avec l'aide de Dieu, nous écrirons un livre sur ce sujet. Les exégètes sont unanimes sur le point suivant : Quand les gens de La Mecque ont interrogé le Prophète ﷺ à propos de « l'esprit », des « gens de la Caverne » et de Dhū-l-Qarnayn (l'homme aux deux cornes), il leur dit : « *Je vous répondrai demain* », sans ajouter « Si Dieu le veut ». Il attendit la révélation en vain pendant des jours, jusqu'à ce que ce verset lui soit révélé. Ibn 'Abbās, Mujāhid, al-Ḥasan et d'autres ont dit que ce verset signifie : « Si tu oublies l'exception, alors mentionne-la quand tu t'en souviens. » Ibn 'Abbās ﷺ a dit : « L'exception est valable pendant un an. » 'Ikrima a dit : « Mentionne ton Seigneur quand tu es en colère. » Ad-Ḍaḥḥāk et as-Suddī ont dit : « Ceci concerne la prière, à savoir : Si tu oublies la prière, accomplis-la dès que tu t'en souviendras. »

Quant aux paroles de l'auteur des *Manāzil*, elles appartiennent au domaine de l'allégorie et non de l'exégèse. Il a mentionné quatre niveaux :

---

645. Coran 18 : 24.
646. *Manāzil*, op. cit., p. 70.

۞ Le premier consiste à tout oublier, sauf Dieu ﷻ et son âme, car il ne peut oublier que si son âme est présente. C'est par elle qu'il sait qu'il a tout oublié, sauf Celui qu'il invoque.

۞ Le deuxième consiste à oublier son âme dans son invocation, et c'est ce qu'il entend en disant : « puis quand tu oublies ton âme dans ton *Dhikr* ». Dans ce niveau, l'invocateur n'oublie pas son *Dhikr*.

۞ Ensuite, il dit : « puis quand tu oublies ton *Dhikr* dans Son *Dhikr* ». C'est le niveau de l'annihilation.

۞ Ensuite, il dit : « puis quand tu oublies tout *Dhikr* dans le *Dhikr* de la Vérité de toi. » Ici, il s'agit de l'annihilation du *Dhikr* du serviteur de son Seigneur, par le *Dhikr* de la Vérité de Son serviteur.

Le premier niveau est le premier degré de *Dhikr* : tu oublies tout, sauf Celui que tu invoques et tu ne t'oublies pas dans ton *Dhikr*. Mais dans ce niveau, ton *Dhikr* est incomplet, car pour qu'il soit complet, tu dois t'élever de deux niveaux. Dans le suivant, le deuxième niveau, ton *dhikr* te fait oublier ton âme. Celle-ci disparait quand tu trouves Celui que tu invoques. Dans le suivant, le troisième niveau, tu oublies ton *Dhikr* dans Son *Dhikr*. C'est en ce sens que parla Dhū an-Nūn quand on l'interrogea à propos du *Dhikr*, il dit : « C'est l'absence de l'invocateur par rapport au *Dhikr*. » Puis il déclama :

« *Ce n'est pas parce que je T'oublie que je Te mentionne beaucoup / Mais c'est ma langue qui prononce Ton Nom sans arrêt.* »

Voici donc les trois niveaux : L'annihilation par rapport à tout ce qui est autre que l'Invoqué, mais sans s'annihiler à son âme ; l'annihilation par rapport à son âme, mais sans s'annihiler à son *Dhikr* ; l'annihilation par rapport à son âme et à son *Dhikr*. Il y a donc aussi un quatrième, qui est le niveau où le serviteur s'annihile par rapport à tout *Dhikr* par le *Dhikr* de Dieu du serviteur. Il ne mentionne Dieu qu'après que Dieu ﷻ l'ait mentionné. La mention de Dieu du serviteur précède la mention du serviteur de son Seigneur. Dans ce quatrième niveau, le serviteur contemple les Attributs de Celui qui est invoqué, qu'Il soit glorifié, et Sa Mention de Son serviteur. Il s'annihile donc par cela de la contemplation de ce qui vient du serviteur. C'est ce que les soufis appellent « *wijdān* » (extase), 'est-à-dire : trouver l'Invoqué dans le *Dhikr* et l'invocateur. L'invocateur, son invocation et l'Invoqué sont trois choses. L'invocateur et son invocation s'effacent et disparaissent et il ne reste alors que l'Invoqué, sans rien d'autre avec Lui. C'est alors Lui qui S'invoque par Lui-même, sans fusion ni incarnation, car l'invocation commence par Lui et revient vers Lui.

La mention du serviteur de son Seigneur est escortée par deux mentions de son Seigneur : une mention antérieure par laquelle le serviteur devient un invocateur, et

une mention postérieure par laquelle le serviteur devient mentionné, conformément à la Paro e de Dieu ﷻ : ***« Mentionnez-Moi, je vous mentionnerai.*** » Dans une sainte tradition rapportée par le Prophète ﷺ Dieu ﷻ dit : « ***Celui qui Me mentionne en lui-même, Je le mentionne en Moi-même. Celui qui Me mentionne dans une assemblée, Je le mentionne dans une meilleure assemblée*** ».

Le *Dhikr* par lequel Dieu ﷻ mentionne le serviteur avant qu'il ne L'invoque est différent du *Dhikr* par lequel Il le mentionne après qu'il L'ait invoqué. Celui qui ne parvient pas à saisir ces subtilités doit passer à autre chose. Le poète a dit :

« *Si tu ne peux pas faire une chose, laisse-la / Passe à celle que tu es capable de faire.* »

Un jour j'ai posé la question suivante au Shaykh al-Islam Ibn Taymiyya, que Dieu sanctifie son esprit : « Si Dieu, qu'Il soit glorifié, est Satisfait de l'obéissance de Son serviteur, Se réjouit de son repentir et Se met en colère quand il Lui désobéit, comment est-il possible que le contingent puisse susciter la satisfaction, la joie et la colère de l'Eternel, ainsi que d'autre sentiments ? » Le Shaykh al-Islam me dit : « C'est le Seigneur qui a créé les causes de la satisfaction, de la joie et de la colère. C'est par Sa Volonté et Sa Création qu'elles existent. Ces effets ne sont pas produits par un autre, mais par Lui-même. Il est inadmissible et impossible qu'un autre puisse avoir un effet sur Lui. Quant au fait qu'Il crée, décrète et prédestine des causes qui suscitent Sa Satisfaction, Son Amour, Sa Joie et Sa Colère, cela n'est absolument pas inadmissible et impossible. Tout vient de Lui et tout revient vers Lui. Et Dieu est Plus Savant. »

Définition du *Dhikr*

L'auteur des *Manāzil* dit : « Le *Dhikr*, c'est la délivrance de l'insouciance et de l'oubli »[647].

Différence entre l'insouciance (*al-Ghafla*) et l'oubli (*an-Nisyān*) : l'insouciance, c'est l'abandon par choix de l'insouciant, alors que l'oubli, c'est l'abandon sans choix. C'est pour cette raison que le Très-Haut dit : « ***Ne sois pas du nombre des insouciants*** »[648] et Il ne dit pas : « Ne sois pas du nombre de ceux qui oublient ». L'oubli ne fait pas partie des actes volontaires, et il n'est donc pas interdit.

---

647. *Manāzil*, op. cit., p. 71.
648. Coran 7 : 205.

Les degrés du Dhikr

L'auteur des *Manāzil* dit : « Il existe trois degrés de *Dhikr*. (**1**) Le premier est le *Dhikr* apparent : louange, invocation et demande de protection »[649].

Par « apparent », l'auteur entend ce qui est prononcé avec la langue et qui est conforme à ce qui est dans le cœur, et non la simple prononciation. En général, les soufis ne se contentent pas de ce degré. Par *Dhikr* de la « louange », il entend les formules : « Gloire à Dieu », « Louange à Dieu », « Il n'y a de divinité que Dieu » et « Dieu est plus grand ». Par *Dhikr* de l'invocation, il entend des invocations comme : « ***Seigneur ! Nous nous sommes fait tort à nous-mêmes. Si Tu ne nous pardonnes pas, si Tu ne nous fais pas Miséricorde, nous serons certainement perdus*** »[650]. Par *Dhikr* de la protection, il entend des formules comme : « Dieu est avec moi », « Dieu me voit », « Dieu m'est témoin » et d'autres formules qui renforcent la présence avec Dieu. Ce sont des formules qui sont dans l'intérêt du cœur, qui permettent d'observer les convenances par rapport à Dieu, qui préviennent l'insouciance et protègent de Satan et du mal de l'âme. Les *Adhkār* (pluriel de *Dhikr*) prophétiques rassemblent ces trois genres. Ils contiennent la louange de Dieu et l'expression des invocations et des demandes, comme dans cette parole prophétique : « *La meilleure invocation est : Louange à Dieu* ».

Quand un homme demanda à Sufyān Ibn 'Uyayna : « Pourquoi le Prophète ﷺ a déclaré que cette formule est une invocation ? », il lui a répondu : « N'as-tu pas entendu ce que Umayya Ibn as-Ṣalṭ a dit à 'Abd Allāh Ibn Jud'ān en espérant un acte de générosité de la part de ce dernier :

Dois-je mentionner ce dont j'ai besoin ou me contenter / De ton don ? Ton caractère est la générosité,

Si quelqu'un te loue un jour / Cela le dispensera de te demander.

Il ne s'agit ici que d'une créature, et pourtant [Umayya] s'est contenté de louer son bienfaiteur plutôt que de lui exprimer ses besoins. Que dire alors du Seigneur des mondes ? »

Les *Adhkār* prophétiques contiennent également la protection parfaite et ce qui est dans l'intérêt du cœur, ils préviennent l'insouciance et protègent des tentations et de Satan. Et Dieu est Plus Savant.

L'auteur poursuit : « (**2**) Le deuxième degré, c'est le *Dhikr* caché. Il consiste à se débarrasser de la négligence[651], de rester en contemplation et de pratiquer la *Musāmara* (confidence nocturne) »[652].

---

649. *Manāzil*, op. cit., p. 71.
650. Coran 7 : 23.
651. Ibn al-Qayyim a lu ici *quyyūd* (chaînes) au lieu de *futūr* (négligence).
652. *Manāzil*, op. cit., p. 71.

C'est la mention des pensées qui arrivent au cœur uniquement avec le cœur, et c'est le fruit du premier *Dhikr*. Se libérer des chaînes signifie se débarrasser de l'insouciance, de l'oubli et des obstacles qui séparent le cœur du Seigneur. Rester en contemplation signifie être constamment présent à l'Invoqué. Le cœur doit Le contempler comme s'il Le voyait. Quant au fait de pratiquer la *Musāmara*, cela signifie que le cœur doit s'entretenir avec Dieu ﷻ, tantôt en Le flattant, tantôt en s'humiliant devant Lui, tantôt en Le louant, tantôt en Le magnifiant et tantôt en utilisant d'autres modes de conversation avec son tréfonds et son cœur. C'est ce que tous les amants et leurs bien-aimés font. Le poète a dit :

« *Quand nous nous retirons avec l'ami pour un entretien intime / Nous nous taisons, et c'est la passion qui parle.* »

L'auteur poursuit : « (3) Le troisième degré, c'est le véritable *Dhikr*. Il consiste à contempler Dieu qui te mentionne, à te débarrasser de la contemplation de ton *Dhikr* et à connaître l'imposture de l'invocateur dans sa permanence avec le *Dhikr*. »

Il a qualifié ce degré de *Dhikr* véritable, car il est attribué au Seigneur. Quant à l'attribution du *Dhikr* au serviteur, ce n'est pas une vérité. La mention par Dieu de Son serviteur est le véritable *Dhikr*, et c'est la contemplation de la mention par Dieu ﷻ de Son serviteur. C'est Sa mention de celui qu'Il a élu et veut rapprocher de Lui, et à qui Il accorde de Le mentionner. En réalité, c'est Lui qui Se mentionne, bien qu'Il ait fait en sorte que Son serviteur Le mentionne et l'ait qualifié pour Le mentionner. C'est à cela que l'auteur a fait allusion dans le chapitre du *Tawḥīd* en disant :

« *Le témoignage de Son Unicité est Son Témoignage de Son Unicité / Et la description de celui qui Le décrit n'est qu'apostasie* »[653].

En réalité, c'est Lui qui témoigne de Son Unicité et c'est à Lui que le témoignage du serviteur est attribué. L'attribuer au serviteur n'est pas la vérité. Le serviteur ne témoigne pas de lui-même, mais parce qu'Il l'y a disposé. Si le serviteur est appelé *Muwaḥḥid* (celui qui professe l'Unicité de Dieu ﷻ) ou *Dhākir* (invocateur), c'est uniquement parce qu'il est le siège et le réceptacle de ce qui se produit en lui, comme quand on dit d'un individu qu'il est blanc ou noir, grand ou petit, car il n'est que le siège de ces qualités et non leur créateur. Ni sa volonté, ni sa force, ni sa puissance ne peuvent produire ces qualités. À cela il faut ajouter l'emprise de la proximité et de l'annihilation sur la forme, l'absence vis-à-vis de la contemplation par l'Objet de la contemplation et la force de la pensée. La combinaison de ces trois éléments produit un goût particulier, à savoir : « Seul Dieu affirme l'Unicité de Dieu, seul Dieu mentionne Dieu et seul Dieu aime Dieu ».

---

653. Voir plus loin : La demeure du *Tawḥīd*.

Voilà la vérité chez les soufis. Les gnostiques dotés de clairvoyance parmi eux ont mis la servitude et la science à la place qu'elles méritent, et ils ont su que le serviteur est vraiment un serviteur de tous points de vue et que le Seigneur est vraiment un Seigneur de tous points de vue. Ils ont rempli les devoirs de la servitude par Dieu ﷻ et non par eux-mêmes ou par désir. Ils se sont annihilés par Ses Noms et Ses Attributs à tout ce qui est autre que Lui et par tout ce qui procure Son amour et Sa satisfaction à tout ce qui est créé et voulu par Lui. L'univers entier n'est que par Lui et ce qui Lui appartient est l'objet de Son Amour et de Sa Satisfaction : il vient de Lui et par Lui. Les dévoyés se sont annihilés à Lui par ce qui Lui appartient et sont devenus Ses ennemis. Ils ont nié Sa Religion et ont considéré que les choses qu'Il aime et les choses qu'Il déteste étaient égales, de même que ce qui Le satisfait et ce qui Le met en colère. C'est à Dieu ﷻ que l'on demande de l'aide.

La parole de l'auteur : « Il consiste aussi à te débarrasser de la contemplation de ton *Dhikr* » par la contemplation de Sa Mention de toi qui t'annihile à la contemplation de ta mention de Lui. Cette contemplation repose le serviteur de sa vision de lui-même et de son observation de ses œuvres. Elle lui ôte la vie et la lui redonne : elle le fait mourir à son âme et lui redonne la vie par son Seigneur ; elle l'éteint et le coupe à son âme et l'amène à son Seigneur. C'est l'essence de la victoire sur son âme. Un gnostique a dit : « Le voyage de l'aspirant se termine par la victoire sur son âme. » Sa parole : « connaître l'imposture de l'invocateur dans sa permanence avec le *Dhikr* » signifie que celui qui reste avec son *Dhikr* témoigne en faveur de son âme qu'il invoque, or c'est un mensonge de sa part, car il n'y a aucun rôle. Cette imposture ne cesse que lorsqu'il s'annihile par rapport à son *Dhikr*. Sa contemplation de son *Dhikr* et le fait qu'il reste avec elle est une imposture, car il s'attribue le *Dhikr* alors qu'il ne lui appartient pas.

Si on dit : « Gloire à Dieu ! Pourquoi serait-ce une imposture ? Ce n'est que la contemplation des vérités telles qu'elles sont : s'il se voit invoquer, c'est parce que Dieu ﷻ l'a disposé et l'a qualifié pour l'invocation, et parce que Sa mention de Son serviteur précède celle de ce dernier de Lui. Ainsi, les deux réalités sont réunies dans sa contemplation. Pourquoi serait-ce une imposture, alors que c'est l'essence même de la vérité et la contemplation des vérités telles qu'elles sont ? » Nous affirmons alors que l'imposture, c'est le fait de considérer que cet état est suscité par sa propre puissance et sa propre force et non uniquement par Dieu ﷻ. Mais quand il est question d'annihilation, l'auteur des *Manāzil* ne tient pas compte des reproches des réprobateurs et ne les écoute même pas.

Or il ne fait pas de doute que la permanence dans le *Dhikr* est plus parfaite que l'annihilation et l'absence en lui, en raison des détails, des connaissances et de la contemplation des vérités telles quelles sont dans la permanence ; et en raison de la

distinction entre le Seigneur et le serviteur [dans la permanence], de ce qui vient du Seigneur et de ce qui vient du serviteur, et de la contemplation de la servitude et de l'Adoré. Rien de tout cela n'a lieu dans l'annihilation. L'annihilation est ce qu'elle signifie et rien d'autre, et la permanence est ce qu'elle signifie et rien d'autre. L'annihilation est requise pour d'autres que Lui et la permanence est requise pour Lui. L'annihilation est l'attribut du serviteur et la permanence est l'attribut du Seigneur. L'annihilation est non-existence et la permanence est existence. L'annihilation est négation et la permanence est affirmation.

La voie basée sur l'annihilation est dangereuse : elle peut conduire à des lieux farouches et mortels ; alors que la voie basée sur la permanence est sûre : elle a été suivie par les savants, les guides et les gens fiables. Les adeptes de l'annihilation prétendent que la voie de la permanence est longue. Ils ne doutent pas qu'elle soit sûre et qu'elle conduise au But, mais ils déclarent que la voie basée sur l'annihilation est plus courte et que celui qui l'emprunte vole, alors que celui qui emprunte la voie de la permanence marche. Les voyageurs parfaits considèrent que l'annihilation fait partie des demeures de la voie et que le fait d'y descendre n'est pas obligatoire pour tous les voyageurs. Certains ne la voient pas et ne passent pas par elle. Le meilleur chemin, le plus droit, c'est celui de la permanence. D'ailleurs, ils recommandent aux adeptes de l'annihilation de revenir à la permanence, car ils considèrent que ceux qui restent dans cet état courent un grand danger. C'est à Dieu ﷻ que l'on demande de l'aide et Il est Plus Savant.

Chapitre 48
La Station de la pauvreté (*al-Faqr*)

Parmi les stations de « ***c'est Toi que nous adorons et c'est à Toi que nous demandons de l'aide*** », il y a la station de la pauvreté.

Pour les soufis, c'est la station la plus noble, la plus haute et la plus élevée. Elle est l'esprit de toutes les stations, leur secret, leur cœur et leur finalité. On sait cela quand on connaît la réalité de la pauvreté, et ce que les soufis entendent par ce terme est plus spécifique que son sens original. Dans le Coran, le mot « pauvreté » est mentionné dans trois endroits :

Le premier, c'est dans la Parole du Très-Haut : « ***Donnez aux pauvres qui se sont confinés dans le chemin de Dieu et ne peuvent plus parcourir la Terre. L'ignorant les croit riches, à cause de leur abstinence*** »[654]. C'est-à-dire : Donnez vos aumônes à ces gens-là. Il y avait à peu près quatre cents pauvres parmi les *Muhājirīn* (ceux qui avait émigré de La Mecque). Ils n'avaient pas de maison ni de clan à Médine, et ils s'étaient confinés par rapport au combat dans le chemin de Dieu ﷻ. Chaque escadron envoyé par le Messager de Dieu ﷺ était tenu de leur faire une donation (*waqf*) et on les appelait les « gens de la Banquette » (*Aṣḥāb as-Suffa*)[655]. C'est l'une des opinions des exégètes concernant leur confinement dans le chemin de Dieu ﷻ. Une deuxième opinion, c'est qu'ils s'étaient consacrés à l'obéissance à Dieu ﷻ ; une troisième, c'est que la pauvreté et l'indigence les empêchaient d'aller combattre dans le chemin de Dieu ﷻ. Une troisième opinion, c'est qu'après avoir combattu les ennemis de Dieu, ils furent assiégés et ne pouvaient plus sortir pour subvenir à leurs besoins. En réalité, ils étaient tellement pauvres et faibles qu'ils ne pouvaient plus parcourir la Terre, et ils étaient tellement chastes et discrets que ceux qui ne les connaissaient pas les croyaient riches.

Le deuxième endroit où les pauvres sont mentionnés, c'est dans la Parole du Très-Haut : « ***Les aumônes sont réservées aux pauvres*** »[656] ; et le troisième, c'est dans la Parole du Très-Haut : « ***Ô les gens, vous êtes les pauvres en Dieu*** »[657].

---

654. Coran 2 : 273.
655. Les Gens de la Banquette (*Aṣḥāb as-Suffa*) étaient les plus pauvres et les plus démunis parmi les Compagnons. Ils ne possédaient pas de maison et vivaient à la Mosquée en tant qu'invités permanents des Musulmans. La plupart du temps, ils étaient les invités du Prophète ﷺ.
656. Coran 9 : 60.
657. Coran 35 : 15.

Le premier type de pauvreté concerne l'élite parmi les pauvres; le deuxième, les Musulmans pauvres en général et en particulier; et le troisième concerne tous les hommes: les pauvres et les riches, les croyants et les mécréants. Les antagonistes des pauvres cités dans le premier verset sont les gens qui travaillent, ceux qui ne sont pas confinés dans le chemin de Dieu ﷻ et ceux qui ne cachent pas leur pauvreté par pudeur. Les antagonistes des pauvres cités dans le deuxième verset sont les gens riches qui travaillent, et les gens chastes et autres parmi eux, ainsi que des gens confinés dans le chemin de Dieu. Quant aux pauvres cités dans le troisième verset, ils n'ont pas d'antagonistes: Dieu seul est le Riche et tout ce qui est autre que Lui est pauvre de Lui. Par pauvreté, les soufis entendent quelque chose de plus particulier, à savoir la réalisation de la servitude et le besoin de Dieu ﷻ en toute circonstance. Cet état est le plus digne de porter le nom de pauvreté, car c'est la réalité et le cœur de la servitude, et il consiste à éliminer toute velléité de l'âme de rivaliser avec la Seigneurie.

Interrogé à propos de la pauvreté, Yaḥya Ibn Muʿādh a dit: «Sa réalité consiste à ne désirer être riche que de Dieu; et sa forme, c'est l'anéantissement de toutes les causes.» Il a dit: «Il ne faut pas s'y fier ni s'arrêter à elle.» Un Shaykh a dit: «La pauvreté est une chose que Dieu ne donne qu'à celui qu'Il aime et qu'Il ne conduit que vers celui qu'Il désire.» Ruwaym a dit: «La pauvreté, c'est quand l'âme se lance dans les arrêtés de Dieu.» Ceci est louable par rapport aux commandements religieux et aux Décrets divins par rapport auxquels il n'est pas prescrit de les repousser ou de les prévenir. On demanda à Abū Ḥafṣ: «Avec quoi le pauvre se présente devant son Seigneur?» Il répondit: «À part avec sa pauvreté, le pauvre ne se présente avec aucune autre chose devant son Seigneur».

On demanda à un maître: «Quand est-ce que le pauvre mérite vraiment d'être appelé pauvre?» Il répondit: «Lorsque rien de lui ne subsiste en lui.» On lui demanda: «Qu'est-ce que cela signifie?» Il dit: «Si c'est pour lui, alors ce n'est pas pour Lui et si ce n'est pas pour lui, alors c'est pour Lui.» C'est l'une des plus belles définitions de la pauvreté des soufis. C'est-à-dire que le serviteur devient entièrement à Dieu ﷻ et qu'aucune partie de son âme, de ses désirs et de sa passion ne subsiste. Si quelque chose de son âme subsiste, alors sa pauvreté est corrompue. Puis il a ajouté: «Si c'est pour Lui, alors ce n'est pas pour lui signifie que si c'est pour son âme, alors ce n'est pas pour Dieu et si ce n'est pas pour son âme, alors c'est pour Dieu.»

La réalité de la pauvreté, c'est que tu n'appartiennes pas à ton âme et qu'elle n'obtienne aucune chose de toi, dans la mesure où tu appartiens complètement à Dieu ﷻ. Si tu appartiens à ton âme, il y a alors une possession et un enrichissement qui sont incompatibles avec la pauvreté. La pauvreté à laquelle les soufis font allusion n'est pas compromise par le travail et la possession de choses. En dépit

de leur atteinte du plus haut degré de pauvreté, les Messagers de Dieu et Ses Prophètes travaillaient et possédaient des choses, comme Abraham, l'ami de Dieu et le plus grand modèle en termes d'hospitalité : il possédait des biens et du bétail, de même que Salomon, David et notre Prophète, que la prière et la paix soient sur eux. Dieu ﷻ dit au Prophète ﷺ : « ***Ne t'a-t-Il pas trouvé démuni et, alors, enrichi ?*** »[658]. Ils étaient riches dans leur pauvreté et pauvres dans leur richesse.

La véritable pauvreté, c'est le fait d'avoir constamment besoin de Dieu ﷻ et d'affirmer, par chaque atome intérieur et extérieur, son besoin de Dieu en tous points de vue. La pauvreté est essentielle chez le serviteur et elle est renouvelée par ses contemplations et ses états. Le Shaykh al-Islam Ibn Taymiyya, que Dieu sanctifie son esprit, disait :

« *La pauvreté est toujours mon attribut essentiel et nécessaire / Comme la richesse est toujours Son Attribut Essentiel.* »

La pauvreté a des effets, des signes, des nécessités et des raisons, et la plupart des allusions des soufis la concernent, comme cette parole d'un maître : « L'aspiration du pauvre ne devance pas son pas. » C'est-à-dire que le pauvre est le fils de son état et de son temps et que son aspiration se limite à son temps et ne va pas au-delà. Un maître a dit que les piliers de la pauvreté sont au nombre de quatre : une science qui guide le pauvre, un scrupule qui le préserve, une certitude qui le porte et un *Dhikr* qui lui tient compagnie ». Ash-Shiblī a dit : « La réalité de la pauvreté consiste à ne se sentir riche de rien, en dehors de Dieu ». On demanda à Sahl Ibn 'Abd Allāh : « Quand est-ce que le pauvre se repose ? » Il répondit : « Quand il ne considère pour son âme que l'instant où il vit ». Abū Ḥafṣ a dit : « Pour le serviteur, le meilleur moyen de faire appel à l'intercession de Dieu consiste à exprimer son besoin permanent de Lui dans toutes les circonstances, à observer la Sunna dans tous ses actes et chercher des moyens de subsistance licites ».

Les maîtres ont : « L'une des conditions de la pauvreté consiste à ne pas avoir d'envie. Si l'envie est nécessaire, alors il ne faut pas qu'elle dépasse ce qui est indispensable » ; « Le pauvre est celui qui ne possède pas et qui n'est pas possédé ; et le meilleur pauvre est celui qui possède sans être possédé par quelqu'un » ; « Celui qui souhaite la pauvreté pour la noblesse de la pauvreté mourra pauvre, et celui qui la souhaite pour ne pas s'occuper d'autre chose que de Dieu mourra riche ». La pauvreté a un début et une fin, un extérieur et un intérieur. Son début est l'humiliation et sa fin est la gloire ; son extérieur est le dénuement et son intérieur est la richesse. Un homme dit à un autre : « Une pauvreté et une humiliation ? ». Il répondit : « Non, mais plutôt une pauvreté et une gloire ». Il ajouta : « Une pauvreté

---

658. Coran 93 : 8.

et une richesse ? ». Il répondit : « Non, mais plutôt une pauvreté et un trône ». Et les deux ont dit vrai.

Les soufis affirment unanimement que pour le serviteur, le besoin permanent de Dieu ﷻ, même s'il est mal exprimé, est meilleur que la pureté permanente mélangée avec de l'orgueil et de la vanité. Même si pour eux, la pureté est incompatible avec l'orgueil et la vanité. Quand tu comprendras la signification de la pauvreté, tu sauras alors qu'elle est l'essence de la richesse en Dieu ﷻ. Ainsi, la question de celui qui demande : « Est-ce que le besoin de Dieu est supérieur à l'enrichissement par Dieu ? » est absurde, car le fait d'être riche de Dieu ﷻ est identique au fait d'avoir besoin de Lui. À cette question, Muḥammad Ibn ʿAbd Allāh al-Faraghānī a dit : « Si le besoin de Dieu est authentique, alors l'enrichissement par Dieu l'est autant. Et si l'enrichissement par Dieu est authentique, alors la richesse par Lui est parfaite. On ne doit pas demander lequel des deux états est meilleur, car ils sont complémentaires. » Quant à la différence entre le « pauvre qui est patient » et le « riche qui est reconnaissant », les maîtres de la réalisation et de la connaissance ont déclaré que la supériorité ne relève pas de la pauvreté et de la richesse en elles-mêmes, mais des actes, des états et des vérités. Cette question est donc également absurde. La supériorité auprès de Dieu ﷻ dépend de la piété et de la foi, et non de la pauvreté et de la richesse, conformément à la Parole du Très-Haut : « ***En vérité, le plus noble d'entre vous auprès de Dieu est le plus pieux.*** »[659] Il n'a pas dit « le plus pauvre » ni « le plus riche ».

Le Shaykh al-Islam Ibn Taymiyya, que Dieu sanctifie son esprit, a dit : « La pauvreté et la richesse sont des épreuves par lesquelles Dieu ﷻ éprouve Son serviteur, conformément à Sa Parole : « ***Quant à l'homme, lorsque son Seigneur, pour l'éprouver, l'honore et le comble de bienfaits, il dit : Mon Seigneur m'a honoré ! Mais quand, pour l'éprouver, Dieu lui mesure Ses dons, il dit : Mon Seigneur m'a humilié !*** »[660]. C'est-à-dire : Je n'honore pas nécessairement tous ceux envers qui Je suis libéral et à qui Je donne beaucoup, et Je n'humilie pas nécessairement tous ceux à qui Je donne peu et que Je prive. L'honneur signifie que Dieu ﷻ honore Son serviteur en Lui accordant de Lui obéir, d'avoir foi en Lui, de L'aimer et de Le connaître ; et l'humiliation signifie qu'Il le prive de tout cela. » Il a dit aussi : « On ne doit pas considérer la supériorité par rapport à la pauvreté ou la richesse, mais par rapport à la piété. Si le pauvre et le riche sont égaux par rapport à la piété, alors leur degré est pareil ». Je l'ai entendu dire cela.

Des disciples échangèrent sur cette question chez Yaḥya Ibn Muʿādh. Il dit : « Ce ne sont pas la richesse et la pauvreté qui seront pesées demain, mais plutôt la

---

659. Coran 49 : 13.
660. Coran 89 : 15-17.

patience et la gratitude.» Un autre maître a dit: «Cette comparaison est également impossible pour une autre raison, car la richesse comme la pauvreté exigent de la patience et de la gratitude. La foi est composée de deux moitiés: une moitié est la patience et l'autre est la gratitude. Il est possible que la part et la proportion de patience dans la richesse soient plus grandes, car le riche est patient alors qu'il a la capacité [de dépenser]. Sa patience est donc plus complète que celle de celui qui est patient à cause de son incapacité [de dépenser]. De même, il est possible que la part et la proportion de gratitude soient plus grandes chez le pauvre, car la gratitude consiste à utiliser sa capacité dans l'obéissance à Dieu et que le pauvre le fait plus que le riche. Ainsi, la foi du riche comme celle du pauvre ne tiennent debout que sur les pieds de la patience et de la gratitude».

Les gens ont beaucoup discuté sur cette question et sur la hiérarchie entre la patience et la gratitude. Certains ont comparé le riche qui dépense, qui fait des aumônes et des actes de charité pour se rapprocher de Dieu ﷻ et Lui exprimer sa gratitude et le pauvre qui se consacre à la dévotion et aux invocations, et qui est patient par rapport à sa pauvreté. Est-ce que ce pauvre est supérieur à ce riche, ou est-ce le contraire? La vérité dans ce cas, c'est que le meilleur est celui qui obéit le plus à Dieu ﷻ. Si leurs obéissances sont pareilles, alors leurs degrés auprès de Dieu ﷻ le sont aussi. Et Dieu est Plus Savant.

Définition de la pauvreté

L'auteur des *Manāzil* dit: «La pauvreté consiste à se disculper de la prétention de posséder [une chose]»[661].

Ici, le Shaykh [Anṣārī] a évité de dire: «La pauvreté c'est l'inexistence de la possession d'une chose», et il a préféré dire justement: «La pauvreté consiste à se disculper de la prétention de posséder une chose», car l'inexistence de la possession des choses est un fait avéré et établi pour tous, en dehors de Lui, car Dieu ﷻ est le véritable propriétaire des choses.

Quant à la qualité de pauvreté dont on loue quelqu'un, il s'agit de la pauvreté volontaire qui est plus spécifique que la pauvreté en général, à savoir la disculpation du serviteur de l'affirmation d'être le propriétaire des choses, en sorte de ne pas les contester à leur véritable Propriétaire. Dans la mesure où l'âme humaine n'appartient pas à l'homme mais à Dieu ﷻ, tant que l'homme ne s'en libère pas et ne la restitue pas à son véritable Propriétaire, il ne peut en aucun cas prétendre à la pauvreté. C'est pour cette raison que le premier pas de la pauvreté consiste à se libérer de son âme et à la restituer à son Propriétaire et Seigneur, sans se disputer ou polémiquer pour elle, sans prendre sa défense ni la défendre, mais en déléguant

661. *Manāzil*, op. cit., p. 71.

tout ce qui la concerne à son Propriétaire et Maître. Bindār Ibn al-Ḥusayn[662] a dit : « Ne te dispute pas pour ton âme, car elle ne t'appartient pas. Laisse-la à son Propriétaire, car c'est à Lui d'en faire ce qu'Il veut ». Les soufis ont tous affirmé que l'on ne peut arriver à Dieu ﷻ que par la voie de la pauvreté et que l'on ne peut accéder à Lui que par la porte de la pauvreté. Et Dieu est Plus Savant.

Les degrés de la pauvreté

L'auteur des *Manāzil* dit : « Il existe trois degrés de pauvreté. (**1**) Le premier, c'est la pauvreté des ascètes (*al-Zuhhād*). Cela consiste à retenir sa main de ce bas-monde, en ne s'y accrochant pas et en ne le désirant pas ; à l'interdire à sa langue, ni pour le louer, ni pour le blâmer ; à se sauver des conséquences du désir de ce bas-monde et de son abandon. Voilà la noblesse de la pauvreté dont ils ont parlé »[663].

Pour les soufis, le bas-monde (*ad-Dunya*) est tout ce qui est autre que Dieu ﷻ : les biens matériels, les notoriétés, les formes et les rangs. Les théologiens ont deux avis différents sur ce bas-monde, et Abū al-Ḥasan al-Ash'arī les a mentionnés dans un écrit. Le premier avis, c'est que par « bas-monde », il faut comprendre la durée de vie de ce monde. Le deuxième avis, c'est que par « bas-monde », il faut comprendre ce qui se trouve entre le ciel et la terre. Ainsi, selon le premier avis, le « bas-monde » est une période et selon le deuxième, c'est un lieu. Et dans la mesure où il y a un rapport avec les organes, le cœur et la langue, la réalité de la pauvreté consiste à débarrasser ces trois éléments de tout lien avec le « bas-monde » et les en délivrer.

Voilà pourquoi l'auteur a dit : « Cela consiste à retenir sa main de ce bas-monde, en ne s'y accrochant pas et en ne le désirant pas ». C'est-à-dire qu'il doit se garder de le prendre s'il lui est offert : si le serviteur se retient quand ce bas-monde s'offre à lui, il en fera bon usage ; et s'il ne s'offre pas à lui, il ne le cherchera pas, ne désirera pas ses choses périssables et n'en sera pas avare. Et « l'interdire à sa langue » signifie qu'il ne va pas le louer ni le blâmer. Le fait de le louer ou de le blâmer indique que l'on l'aime et que l'on le désire, car celui qui aime une chose en parle souvent et il ne la blâme que s'il la rate, comme celui qui désire une grappe de raisin mais qui ne parvient pas à la cueillir, et dit : « Ce raisin est amer. » En fait, seul celui qui désire et qui aime ce monde, et qui en est privé ose le blâmer : celui qui arrive [à son but] le loue et celui qui en est privé le blâme.

Quant au fait de l'interdire à son cœur, cela consiste à se sauver [des conséquences] du désir de ce bas-monde et de son abandon.

---

662. Bindār Ibn al-Ḥusayn ash-Shirāzī (m. 353/964-965) : célèbre savant et maitre soufi d'origine iranienne. Il a été le compagnon de Shiblī et a côtoyé Abū al-Ḥasan al-Ash'arī.
663. *Manāzil*, op. cit., p. 72.

Le fait d'abandonner ce bas-monde entraîne des conséquences fâcheuses et le fait de le désirer a également des conséquences fâcheuses, et la pauvreté sauve le cœur des conséquences fâcheuses du désir et de l'abandon de ce bas-monde, dans la mesure où il ne le voile en aucune manière, par ses éléments intérieurs et extérieurs, à son Seigneur.

Si quelqu'un dit : « On sait ce que signifie chercher et désirer ce bas-monde, et les conséquences fâcheuses de ce choix ; mais en quoi le fait d'y renoncer et de s'en détourner a des conséquences fâcheuses ? »

Nous répondons : Pour différentes raisons. La première, c'est que l'individu est un homme et non un Ange : s'il renonce aux choses de ce monde, son cœur s'attache alors à ce qui lui permet de subsister, de se nourrir, de vivre et à ce dont il a besoin, et il sera en lutte permanente contre son âme, car il aura renoncé à sa part de ce bas-monde et à ce qui lui procure du bien. Cette attitude indique le peu de connaissance des règles de la voie. Au contraire, l'homme doté de connaissance et de compréhension éloigne son âme de ce bas-monde avec une bouchée, comme on éloigne le chien qui aboie avec un morceau de pain. Il ne passe pas son temps à combattre son âme et à la repousser, mais il lui donne sa part et exige d'elle qu'elle observe ses devoirs. C'est la méthode des Messagers de Dieu, que la paix soit sur eux, et des maîtres de la voie. En effet, le Messager de Dieu ﷺ a dit : « *Ton âme a un droit sur toi, ton Seigneur a un droit sur toi, ton épouse a un droit sur toi et ton hôte a un droit sur toi ! Donne donc à chaque ayant-droit ce qui lui est dû* »[664].

Le gnostique clairvoyant récompense son âme pour sa lutte en renonçant aux plaisirs permis. Il combat les ennemis de Dieu ﷻ, à savoir les démons parmi les djinns et les hommes qui coupent la route aux cœurs et ceux qui inventent des choses en matière de science et de volonté. Il s'épuise dans son combat et sa lutte contre eux et il reprend des forces en donnant à son âme son dû permis, puis il ne s'occupe pas d'elle.

Parmi les autres conséquences fâcheuses de l'abandon de ce bas-monde, il y a le fait que le serviteur souhaite les choses auxquelles il a renoncé quand le besoin se fait sentir, des choses qui appartiennent à d'autres. Mieux vaut donc, dans ce cas, posséder ces choses qu'y renoncer. Une autre conséquence de l'abandon est l'orgueil, l'infatuation et l'impertinence qui peuvent en découler. Cela est contraire au renoncement et à l'ascèse. Ainsi, le fait d'accepter ce bas-monde ou d'y renoncer comporte des conséquences. La pauvreté authentique consiste donc à se mettre à l'abri des conséquences fâcheuses du renoncement et de l'acceptation, et cela n'est possible que par la connaissance de la pauvreté. Quand l'auteur dit : « voilà la

664. Al-Bukhārī, 1968 et Muslim, II, 182.

noblesse de la pauvreté dont ils ont parlé », il fait allusion aux maîtres qui ont exalté et loué les vertus de la pauvreté.

[Anṣārī] poursuit : « (2) Le deuxième degré consiste à revenir vers la Prédestination par la vision de la Grâce. Cela permet de se débarrasser de la vision des actions, d'interrompre la contemplation des états et de faire fondre les impuretés engendrées par la vision des stations ».

Le « retour vers la Prédestination » signifie se tourner vers ce que Dieu ﷻ a antérieurement établi en considérant Sa Grâce et Sa Générosité, car le serviteur et tout le bien qui l'entoure sont un pur don et un pur acte de bienveillance de Dieu ﷻ. Le serviteur ne peut se procurer de lui-même que le néant : son essence, ses attributs, sa foi et ses actions proviennent toutes de la Grâce de Dieu ﷻ. S'il contemple cette réalité, se la représente dans son cœur et la réalise, elle le délivrera de la vision de ses actes et il ne les verra alors se produire que de Dieu et par Dieu, et non de lui ou par lui. Les soufis affirment que la vision des actes est un obstacle entre le serviteur et Dieu ﷻ, et que l'on l'élimine par la contemplation de la prédestination de Dieu ﷻ et de Sa Grâce.

L'auteur dit aussi que cela permet « d'interrompre la contemplation des états », car lorsque le serviteur constate l'antériorité de la Grâce de Dieu, il prend connaissance du fait que tous les états et les autres choses qui surviennent sont un acte de pure générosité divine. Il ne contemple plus d'état, ni de station, ni d'acte avec Dieu ﷻ. La seule provision qu'il prépare pour rencontrer son Seigneur, c'est sa pauvreté en actions et en états. Il ne se présente devant Dieu ﷻ qu'avec sa pure pauvreté : c'est la meilleure relation entre lui et son Seigneur, la meilleure qualité par laquelle il se qualifie devant Lui et la meilleure porte pour entrer auprès de Lui.

L'auteur dit aussi que cela permet « de faire fondre les impuretés engendrées par la vision des stations ». C'est comme le fait de se débarrasser de la vision des actions et d'interrompre la contemplation des états. Pour les soufis, la vision des stations est une impureté et seule la vision de la Grâce permet de la faire fondre. La différence entre l'état et la station, c'est que l'état est une réalité qui survient au cœur sans que le serviteur ne l'ait suscitée, ou ne l'ait acquise par un effort, ou ne l'ait provoquée volontairement ; alors que le serviteur atteint la station par une sorte d'effort d'acquisition et de recherche.

Pour les soufis, les états sont des dons et les stations sont des acquisitions. La station est obtenue par l'effort alors que l'état provient de la Source de la Générosité. Quand al-Wāsiṭī arriva à Nichapour, il demanda aux disciples d'Abū 'Uthmān : « Quelles sont les choses que votre maître vous ordonnait de faire ? » Ils répondirent : « Il nous ordonnait d'exécuter les actes d'obéissance et de scruter notre négligence par rapport à eux. » Il leur dit : « Il vous a ordonné une pratique

mazdéenne. Il aurait dû vous ordonner de vous absenter par rapport à leur vision par la contemplation de Celui qui les génère et qui en favorise la réalisation». En fait, ce qu'Abū 'Uthmān leur a ordonné est le pur monothéisme, c'est-à-dire exécuter les commandements divins et guetter les défauts dans leur exécution. Il n'y a pas le moindre soupçon de mazdéisme en cela. Lorsque le serviteur accomplit son obéissance pour Dieu ﷻ et par Lui, cela le protège de l'*Ittiḥād* (l'union avec Dieu) et de l'associationnisme et s'il contemple ses défauts dans son exécution des actes, cela le protège de l'admiration de soi, et il réalise «***c'est Toi que nous adorons et c'est à Toi que nous demandons de l'aide***».

Ce à quoi al-Wāsiṭī a fait allusion, c'est la contemplation de l'annihilation, or il ne fait pas de doute que la contemplation de la permanence est plus parfaite. Celui qui est absent par rapport à ses actes d'obéissance ne voit pas leurs défauts. La servitude est complète par la constatation de ses défauts. Ainsi, la vision d'Abū 'Uthmān est plus complète que celle d'al-Wāsiṭī. Abū 'Uthmān dont il est question ici, c'est Sa'īd Ibn Ismā'īl an-Nisābūrī, l'un des plus grands maîtres des soufis. Les gens de son époque disaient: «Il y a trois maîtres illustres en ce monde, et pas quatre: Abū 'Uthmān an-Nisābūrī à Nichapour, Junayd à Baghdâd et Abū 'Abd Allāh Ibn al-Jallā' en Syrie». Ses sagesses sur le soufisme et la gnose sont sublimes et il était très strict et exigeant avec ses disciples sur l'observance de la Sunna. Au moment de sa mort, son fils, affligé de chagrin, déchira ses vêtements. Abū 'Uthmān ouvrit alors les yeux et le voyant dans cet état, il lui dit: «Ô mon fils, faire une chose contraire à la Sunna extérieurement est le signe d'une ostentation intérieure».

[Anṣārī] poursuit: «(3) Le troisième degré, c'est la contrainte et le fait de tomber entre les mains de la coupure extatique ou d'être emprisonné dans le désert (*baydā'*) des chaînes du dépouillement. Telle est la pauvreté des soufis»[665].

La contrainte, c'est la contemplation, en toute connaissance et en tout état, de la perfection de la nécessité et du dénuement. Par «tomber entre les mains de la coupure extatique», il entend la présence unitive et sans altérité, l'unicité même, et le fait de tomber entre ses mains signifie être capturé par elle et se soumettre et se livrer à elle. Nous avons déjà eu l'occasion de dire que pour les soufis, la présence unitive signifie la contemplation de la vérité ontologique et sa vision par la lumière du dévoilement intuitif, en tant que source d'existence de tous les êtres. Par rapport à elle, les êtres sont pur néant.

Quant au fait «d'être enchainé dans le désert du dépouillement», il s'agit du dépouillement de la Singularité qui ne permet pas de voir autre chose qu'Elle. Cet état est identique à l'annihilation. L'auteur emploie le terme emprisonnement,

665. *Manāzil*, op. cit., p. 72.

car le serviteur s'interdit de contempler autre chose que Dieu ﷻ ; et le fait qu'il ait ajouté des chaînes au dépouillement signifie qu'il faut s'enchainer à la contemplation de la Vérité.

L'auteur emploie le mot «*baydā'*» qui signifie à la fois désert et usure, pour deux raisons: La première, parce que l'altérité s'use et s'anéantit dans cette contemplation, et que rien ne subsiste [à part la Singularité] ; et la seconde, en raison des vastes dimensions et de l'immensité du désert. Celui qui réalise cette contemplation se retrouve dans un vaste désert, même si les chaînes de sa contemplation le retiennent.

Quant à sa parole: «Telle est la pauvreté des soufis», elle indique qu'il considère que le soufisme est supérieur à la pauvreté. Ainsi, ce troisième degré, qui est le plus haut degré de pauvreté selon lui, fait partie des stations des soufis. Mais certains maîtres contestent cela et affirment que la pauvreté est beaucoup plus élevée que le soufisme et que ce n'est qu'un moyen pour parvenir à elle. Ils précisent: le soufisme est une qualité alors que la pauvreté est une réalité, et le but ultime.

Nous avons déjà évoqué les opinions contradictoires des soufis en la matière. Les deux que nous venons de mentionner, et la troisième, la plus juste selon nous qui consiste à dire qu'il ne faut pas établir de hiérarchie entre la pauvreté et le soufisme, car ils sont complémentaires et indissociables. C'est l'avis des maîtres de Syrie, et Dieu est Plus Savant.

Chapitre 49
La Station de la richesse suprême
(*al-Ghinā' al-'ālī*)

Parmi les stations de « ***c'est Toi que nous adorons et c'est à Toi que nous demandons de l'aide*** », il y a la station de la richesse suprême.

Il y a deux sortes de richesses : la richesse par Dieu ﷻ et la richesse par autre chose que Dieu. Les maîtres de la voie ont établi une station particulière pour la richesse. Dans son chapitre sur la richesse, l'auteur des *Manāzil* dit : « Le Très-Haut dit : ***Ne t'a-t-Il pas trouvé démuni et, alors, il t'a enrichi ?***[666] »[667]. Il y a trois explications de ce verset. La première : Dieu ﷻ l'a enrichi après sa pauvreté. C'est l'avis de la plupart des exégètes, car Dieu ﷻ oppose ici la richesse à la pauvreté en employant le mot « démuni » (*'ā'il*) qui signifie « celui qui est dans le besoin » (*al-Muḥtāj*) et qui « manque de moyens ». Dieu l'a donc enrichi avec des biens. La deuxième : Dieu ﷻ l'a satisfait par ce qu'Il lui a donné ; Il l'a enrichi de Lui par rapport aux autres. Il s'agit d'une richesse de cœur et d'âme, et non d'une richesse matérielle. Autrement dit, Il l'a doté de la véritable richesse. La troisième explication, la plus juste, c'est que les deux réalités sont contemplées ici : Dieu ﷻ a enrichi son cœur de Lui et l'a doté de biens.

L'auteur des *Manāzil* dit : « La richesse est le nom donné à la possession complète »[668].

C'est-à-dire que celui qui est propriétaire seulement d'un aspect d'une chose et non d'un autre n'est pas riche. Par conséquent, le seul qui soit vraiment digne d'être qualifié de Riche est Dieu ﷻ, et tout ce qui est autre que Lui a nécessairement besoin de Lui, par essence.

L'auteur poursuit : « Il existe trois degrés de richesse. **(1)** Le premier, c'est la richesse du cœur, sa sauvegarde par rapport aux causes, sa résignation au commandement et sa délivrance de toute dispute ».

La réalité de la richesse du cœur, c'est son attachement uniquement à Dieu ﷻ ; et la réalité de sa pauvreté blâmable, c'est son attachement à ce qui est autre que Dieu. C'est lorsqu'il s'attache à Dieu que les trois choses mentionnées par l'auteur se produisent. Sa « sauvegarde par rapport aux causes », c'est-à-dire qu'il est sauvé de l'attachement aux causes, mais non de leur utilisation. Le cœur des

---

666. Coran 93 : 8.
667. *Manāzil*, op. cit., p. 72
668. *Ibid.*

gens insouciants s'attache aux causes, alors que le cœur des gnostiques s'attache à « Celui qui crée les causes ». Voilà donc les aspects de la richesse pour les gens, et c'est à elle que le Prophète ﷺ faisait allusion en disant : « *L'aumône n'est pas permise pour le riche ni pour celui qui est doté de capacités physiques* », et dans une variante : « *ni pour celui qui est fort et en mesure de travailler* »[669]. C'est-à-dire que l'individu est déjà riche de la chose si son âme a un penchant pour elle ; et si elle a un penchant pour son Seigneur, cela signifie qu'elle est riche de Dieu. L'âme a toujours besoin de la chose pour laquelle elle a un penchant.

Quant à « sa résignation au commandement », elle signifie que le serviteur doit être en accord avec le statut de la Religion et du commandement, l'accepter et lui tendre les bras, et non l'inverse, à savoir lui déclarer la guerre ; elle signifie aussi qu'il doit être en accord avec le statut de la création et de la prédestination qui a cours malgré lui et sans qu'il ne puisse le repousser, dans la mesure où il ne lui est pas prescrit de le repousser. Il y a dans la réconciliation une sagesse nécessaire qui consiste à l'attribuer à Celui dont elle provient et uniquement à Lui. Cela inclut l'affirmation de l'Unicité de la Seigneurie dans l'accord avec le statut de la création et l'affirmation de l'Unicité de la Divinité dans l'accord avec le statut de la Religion, car ces deux accords sont la réalité de « ***c'est Toi que nous adorons et c'est à Toi que nous demandons de l'aide.*** »

Quant à la « délivrance de toute dispute », ce qui est louable, c'est la délivrance de la dispute par et pour soi-même, mais disputer pour Dieu ﷻ et par Lui, cela fait partie de la servitude parfaite. En effet, à l'ouverture de sa prière, le Prophète ﷺ disait : « *Mon Dieu, c'est à Toi que je me soumets, c'est en Toi que je crois, en Toi que je place ma confiance, à Toi que je me repens, en Ton Nom que je dispute, et à Ton arbitrage que je m'en remets !* »[670].

L'auteur poursuit : « (2) Le deuxième degré, c'est la richesse de l'âme. Cela consiste en sa rectitude par rapport à ce qui est désiré, en sa délivrance par rapport aux désirs et en son innocence par rapport aux ostentations ».

Le Shaykh a placé ici la richesse de l'âme au-dessus de la richesse du cœur. Or, il est connu que les choses qui concernent le cœur sont plus parfaites et plus fortes que celles qui concernent l'âme, mais dans ce classement, il y a un secret, à savoir que l'âme est un des soldats et des sujets du cœur : c'est le soldat le plus rebelle et le plus factieux. C'est elle qui cause des troubles dans le royaume du cœur et qui permet les intrusions de l'ennemi. Le cœur n'est parfaitement riche que quand l'âme l'est aussi ; et quand elle est pauvre, son état de pauvreté se répercute sur le cœur et elle trouble sa richesse. Ainsi, la richesse de l'âme complète et parachève

669. At-Tirmidhī, III, 652.
670. Al-Bukhārī, 1120 et Muslim, I, 199.

la richesse du cœur, et celui-ci n'est riche que par la richesse de l'âme. C'est par lui que la richesse parvient à l'âme et c'est par elle que la pauvreté, les nuisances et les difficultés atteignent le cœur.

Le Shaykh a lié la richesse de l'âme à trois choses :

D'abord, à sa rectitude par rapport à ce qui est désiré, c'est-à-dire Dieu ﷻ, et sa rectitude par rapport à Lui signifie qu'elle doit Le chercher en permanence et qu'elle doit parcourir les stations qui conduisent à Lui ;

Ensuite, à sa délivrance par rapport aux désirs, c'est-à-dire par rapport à ses attachements extérieurs et intérieurs avec ce qui est autre que Dieu ;

Enfin, à son innocence par rapport aux ostentations, c'est-à-dire vouloir autre chose que Dieu ﷻ dans ses actions et ses paroles. Car son ostentation indique sa grande pauvreté, et son attachement aux désirs fait également partie de sa pauvreté. De même, son manque de rectitude par rapport à son véritable but fait également partie de sa pauvreté. Cela indique clairement qu'elle n'a pas trouvé Dieu ﷻ, car si elle L'avait trouvé, sa conduite aurait été droite, elle aurait coupé ses liens avec les autres et avec ses désirs d'autres choses que Lui, et elle ne viserait, par ses actes, que Lui.

Ces trois choses ne peuvent être réalisées que par celui qui remporte la victoire sur son âme et qui trouve ce qu'il désire. Tant qu'il ne Le trouve pas, elle ne peut pas être droite : elle ne sera pas à l'abri des désirs, ni innocente de l'ostentation.

L'auteur poursuit : « **(3)** Le troisième degré, c'est la richesse par la Vérité. Celle-ci est divisée en trois niveaux. Le premier niveau, c'est la contemplation de Sa Mention de toi. Le deuxième niveau, c'est la connaissance de Sa Primauté. Le troisième niveau, c'est réussir à Le trouver. »

Nous avons déjà expliqué plus haut ce que signifie : « la contemplation de Sa Mention de toi ». Quant à « la connaissance de Sa Primauté », cela signifie Sa précédence par rapport à toute chose : Il est le Premier avant toute chose. Un gnostique a dit : « Je n'ai jamais vu une chose sans avoir vu Dieu avant elle. »

Si tu dis : « Quelle est donc cette richesse qui survient dans le cœur par sa connaissance de la Primauté du Seigneur et Sa précédence par rapport à toute chose, alors qu'il est connu que cela peut se produire pour chacun, qu'il soit riche ou pauvre ? Quelle est donc la nature de cette richesse ? »

On te répond : « Quand le cœur contemple Sa précédence par rapport aux causes, que celles-ci étaient non-existantes et pur néant, que c'est Lui qui les a dotées d'existence, qu'elles ont besoin de Lui par essence, que c'est Lui qui existe par Son Essence, que la richesse découle de Lui et de personne d'autre, qu'elle n'appartient en vérité qu'à Lui, que la richesse par autre chose que Lui est l'essence même de la pauvreté, alors comment peut-il croire qu'un pauvre peut être enrichi

par un pauvre comme lui ? Quant au fait de « réussir à Le trouver» , c'est la réalité à laquelle tous les soufis font allusion et la fin de leur voyage.

Dans une sainte Tradition, Dieu ﷻ dit : « ***Ô fils d'Adam, cherche-Moi et tu Me trouveras. Si tu Me trouves, tu trouveras toutes les choses ; et si tu Me rates, tu rateras toutes les choses. Tu dois M'aimer plus que toutes les choses*** ».

Celui qui ne sait pas ce que signifie trouver Dieu ﷻ et obtenir ce succès devrait couvrir sa tête de cendres et pleurer à chaudes larmes. Et Dieu est Plus Savant.

Chapitre 50
La Station du désiré (*al-Murād*)

Parmi les stations de «***c'est Toi que nous adorons et c'est à Toi que nous demandons de l'aide***», il y a la station du désiré.

Les soufis sont les seuls à parler de cette station. En réalité, tout aspirant (*Murīd*) est désiré (*Murād*). Je dirais même plus : le serviteur ne devient un aspirant qu'après avoir été désiré. Les soufis donnent au novice le nom de «aspirant» et à l'initié le nom de «désiré». Abū 'Alī ad-Daqqāq a dit : «L'aspirant porte et le désiré est porté». Moïse ﷺ, désirait quand il a dit : «***Seigneur ! Élargis ma poitrine***»[671] et notre Prophète ﷺ était désiré quand on lui a dit : «***N'avons-Nous pas dilaté ta poitrine ?***»[672]. Interrogé sur *al-Murīd* et le *al-Murād*, Junayd répondit : «La politique du *Murīd* est assurée par la science, et le patronage du *Murād* est assuré par Dieu ﷻ, car *al-Murīd* marche alors que *al-murād* vole. Quand *al-Murīd* rattrapera-t-il *al-Murād* ?»

Dans son chapitre sur *al-Murād*, l'auteur des *Manāzil* dit : «Le Très-Haut dit : ***Tu n'espérais pas que le Livre te soit révélé ; cela n'est venu que d'une miséricorde de ton Seigneur***[673]. La plupart des gens qui spéculent sur cette science ont déclaré que *al-Murīd* et *al-Murād* sont deux [choses différentes]. Ils ont placé la station du *Murād* au-dessus de la station du *Murīd*, et ils ont appliqué le nom de *Murād* aux favoris [et élus] (*aḍ-Ḍanā'in*) cités dans la nouvelle prophétique»[674].

L'auteur a mentionné ce verset pour étayer son propos. Dieu ﷻ a révélé Son Livre à Son Messager ﷺ, lui a réservé Ses honneurs et l'a qualifié pour la fonction de Messager et de Prophète, sans que cela ne fût l'exaucement de son souhait, ou le fruit de son effort ou une demande en échange de ses actes. Non, il s'agit d'une réalité qui a été voulue pour lui, et il était vraiment désiré.

Quand l'auteur dit que la «plupart des gens qui spéculent sur cette science ont déclaré que *al-Murīd* et *al-Murād* sont deux [choses différentes]», il entend qu'ils se sont contentés de mentionner la station du *Murād* dans la demeure de la volonté, car celui qui atteint cette demeure est à la fois un *Murīd* et un *Murād*. Quant au fait qu'ils aient «appliqué le nom de *Murād* aux élus (*aḍ-Ḍanā'in*)», l'auteur entend ici

671. Coran 20 : 25.
672. Coran 94 : 1.
673. Coran 28 : 86.
674. *Manāzil*, op. cit., pp. 73-74.

la tradition prophétique suivante : « *Dieu a des favoris (Ḍanā'in) parmi Ses créatures : Il les fait vivre dans de bonnes conditions et les fait mourir dans de bonnes conditions* ».

Pour expliquer la différence entre *al-Murīd* et *al-Murād*, les maîtres utilisent souvent l'anecdote suivante : Un sultan envoya une invitation à un certain nombre de personnes qui habitaient dans une ville lointaine, ainsi que des biens, de l'argent, des vivres et des chameaux, et leur ordonna d'affronter les dangers et les risques du voyage pour venir auprès de lui. Il envoya aussi à un petit groupe parmi eux des chevaux rapides et des esclaves et ordonna à ces derniers : « Faites-les monter sur ces chevaux rapides pour qu'ils devancent la caravane et servez-les durant le voyage. Ne les laissez pas s'épuiser à détacher et à attacher leurs bêtes, et quand ils descendront de cheval, portez-les jusqu'à moi ». Ce groupe n'a donc pas dû subir les mêmes épreuves ni fournir les mêmes efforts que les autres durant ce voyage

Certains disent que l'aspirant (*Murīd*) continue d'être transporté dans la station de la volonté jusqu'à ce qu'il devienne désiré (*Murād*). Ainsi, il passe de la condition d'amant à celle de bien-aimé. Chaque aspirant sincère finit par devenir désiré. C'est ce que la plupart des maîtres affirment. Il semble que pour l'auteur des *Manāzil*, le *Murād* soit celui qui est arraché par Dieu ﷻ et que le *Murīd* soit le voyageur qui suit la voie avec sérieux.

Les degrés du désiré

L'auteur des *Manāzil* dit : « Il existe trois degrés de *Murād*. **(1)** Le premier, c'est que lorsque le serviteur s'expose à ce qui souille, il est nécessairement protégé par le fait de détester les plaisirs, l'obstruction des désirs et la fermeture forcée des voies qui suscitent la Colère »[675].

C'est-à-dire que lorsque le serviteur s'expose à ce qui le séparera de son Maître, en cédant à ses désirs, son Maître l'en protège, par contrainte, en lui faisant détester les plaisirs. Ces plaisirs lui deviennent inaccessibles et même s'il en réalise quelques-uns, c'est avec dégoût. De même, la voie de ses désirs est obstruée afin qu'il ne soit pas attiré par eux, et s'il trouve quelque bifurcation qui conduise jusqu'à eux, un gardien le repousse en lui disant : « Où penses-tu aller ? ». Cette réalité est l'essence même de la prédilection, de l'attention et de la protection. La voie qui mène aux désobéissances, celle qui suscite la Colère divine, est également obstruée, même si cela contrarie le serviteur, et cela afin de le protéger et de préserver sa pureté.

L'auteur poursuit : « **(2)** Le deuxième degré, c'est quand Dieu soulage le serviteur du poids des causes d'imperfection, le sauve des causes qui suscitent les reproches et lui attribue les conséquences de ses fautes, comme Il a fait avec Salomon ﵇, lorsqu'il tua les chevaux. Il lui donna alors pour monture le vent qui soufflait

675. *Manāzil*, op. cit., p. 74.

modérément partout où il voulait et lui permit ainsi de se passer des chevaux[676] ; et comme Il a fait avec Moïse ﷺ lorsqu'il jeta les Tables et saisit violemment la tête de son frère [Aaron][677]. Il ne lui reprocha pas son geste, contrairement aux réprimandes qu'Il a faites à Adam, Noé, David et Jonas, que la paix soit sur eux. »

La différence entre ce deuxième degré et le premier, c'est que dans le premier, il y a une interdiction nécessaire de commettre des actes qui suscitent la rancune divine, alors que dans celui-ci, lorsque le serviteur s'expose à des choses dégradantes pour lesquelles il mérite des réprimandes, Dieu ne le punit pas et ne lui fait pas de reproches. Cela indique une sorte de favoritisme et de prédilection, et celui qui atteint ce degré fait partie des favoris auprès de Dieu ﷻ et de Ses bien-aimés. On tolère de l'amant ce que l'on ne tolère pas des autres, car l'amour est le plus grand intercesseur de l'amant ; et s'il commet une faute, la conséquence sera une cause et un moyen d'élévation, car le serviteur reviendra sincèrement vers Dieu ﷻ, il aura le cœur brisé et s'humiliera devant Lui.

De plus, la faute l'incitera à accomplir des bonnes actions qui le rapprocheront encore plus de son Seigneur par rapport à sa condition antérieure. Par conséquent, sa faute lui sera plus utile que de nombreuses bonnes actions. C'est le signe de la Sollicitude divine vis-à-vis de ce serviteur et la preuve qu'il fait partie de Ses bien-aimés et de Son Parti.

Le Shaykh a mentionné ici l'histoire de Salomon ﷺ, et comment les chevaux lui avaient fait oublier la prière de l'après-midi. Cela le mit dans une telle colère qu'il leur coupa les pattes et les cous avec son épée et il se débarrassa aussi d'un bien qui le distrayait de Dieu ﷻ. Dieu ﷻ le compensa pour cela : Il mit à sa disposition le vent comme moyen de transport et fit de sa faute une cause pour atteindre

---

676. Allusion aux versets : « ***Quand un après-midi, on lui présenta de magnifiques chevaux de course, [Salomon dit] : Oui, je me suis complu à aimer les biens (de ce monde) au point d'oublier le rappel de mon Seigneur jusqu'à ce que [le soleil] se soit caché derrière son voile. Ramenez-les-moi ! Alors il se mit à leur couper les pattes et les cous. Et Nous avions certes éprouvé Salomon en plaçant sur son siège un corps. Ensuite, il se repentit et dit : Seigneur, pardonne-moi et fais-moi don d'un royaume tel que nul après moi n'aura de pareil. C'est Toi le grand Pourvoyeur. Nous lui soumîmes alors le vent qui, sur son ordre, soufflait modérément partout où il voulait. De même que les démons, bâtisseurs et plongeurs de toutes sortes. Et d'autres encore, enchaînés deux à deux : Voilà Notre don : soit tu le dépenses, soit tu le retiens, sans avoir de compte à rendre ! Certes, [Salomon] a une place éminente et un beau lieu de retour auprès de Nous.*** » (Coran 38 : 31-40).

677. Allusion au verset : « ***Quand Moïse fut revenu vers son peuple, rempli de colère et de dépit, il s'écria : Combien est exécrable ce que vous avez fait en mon absence ! Voulez-vous hâter l'ordre de votre Seigneur ? Il jeta les Tables à terre, puis il saisit son frère par la tête et le tira vers lui. Aaron dit : Ô fils de ma mère, ces gens m'ont réduit à l'impuissance et ils ont failli me tuer. Ne réjouis pas mes ennemis en me condamnant, et ne me range pas parmi les iniques !*** » (Coran 7 : 150).

ce degré éminent. Et il a également cité l'histoire de Moïse ﷺ, et comment il a jeté les Tables et les a brisées, et comment il tira son frère par la barbe, alors que c'était un Prophète comme lui. Il ne le réprimanda pas pour son geste, alors qu'Il reprocha à Adam ﷺ, d'avoir mangé un fruit de l'arbre, à Noé ﷺ de Lui avoir demandé de sauver son fils, à David ﷺ d'avoir épousé la femme de Uryā[678] et à Jonas ﷺ de s'être fâché[679].

J'ai entendu le Shaykh al-Islam Ibn Taymiyya, que Dieu sanctifie son esprit, dire : « Moïse, que la paix soit sur lui, creva un œil de l'Ange de la mort, et Dieu ne l'a pas puni pour cela, et la Nuit de l'Ascension de notre Prophète ﷺ, il se plaignit que Dieu ait élevé notre Prophète ﷺ au-dessus de lui, haussa le ton, mais cette fois encore, Dieu ﷻ ne l'a pas puni. La raison de cette tolérance divine est due au fait que Moïse ﷺ avait atteint une station sublime : il avait combattu Pharaon, le plus grand ennemi de Dieu. Moïse, que la paix soit sur lui, s'était opposé à lui et à son peuple, avait protégé et corrigé son peuple, avait combattu de toutes ses forces les ennemis de Dieu et il se mettait dans une grande colère pour la Cause de Dieu. Voilà pourquoi Dieu ﷻ a toléré de lui ce qu'Il n'a toléré de personne d'autre. » Quant à Jonas, il n'avait pas atteint cette station, et c'est pour cette raison que Dieu l'emprisonna dans le ventre de la baleine par suite de sa colère et « ***Dieu a fixé une mesure pour chaque chose*** »[680].

L'auteur poursuit : « (3) Le troisième degré, c'est l'élection (*Ijtibā'*) du serviteur par la Vérité et son épuration par Son action de purification, comme Il l'a fait avec

---

678. Selon les exégètes, David aurait épousé la femme de Uryā après avoir échafaudé des plans pour que celui-ci meure. Dieu ﷻ lui envoya alors deux Anges sous la forme de plaignants pour le mettre à l'épreuve, et c'est ce qui est sous-entendu dans les versets : « ***L'histoire des plaideurs t'est-elle parvenue ? Ils pénétrèrent dans le sanctuaire et entrèrent auprès de David qui en fut effrayé. N'aie pas peur ! dirent-ils. Nous sommes deux plaignants dont un a causé du tort à l'autre. Juge entre nous selon la vérité, sans partialité, et conduis-nous sur le chemin de la droiture. Celui-ci est mon frère : il possédait quatre-vingt-dix-neuf brebis, et moi, je n'avais qu'une seule brebis. Il me dit un jour : Confie-la-moi et il eut le dessus dans la dispute ! David dit : Il t'a lésé en te demandant ta brebis pour l'ajouter aux siennes. Certes, beaucoup d'associés se causent des torts réciproques, à l'exception de ceux qui croient et pratiquent des œuvres pies ; mais ceux-là sont peu nombreux ! David comprit que Nous avions seulement voulu l'éprouver. Il demanda pardon à son Seigneur, se jeta front contre terre et se repentit. Nous lui avons pardonné et il a près de Nous une place éminente et un beau lieu de retour.*** » (Coran 38 : 21-25). Ici, par brebis, il faut comprendre les épouses.

679. Allusion au verset : « ***Et Jonas... Il partit en colère ; il pensait que Nous ne pouvions rien pour lui. Mais il appela dans les ténèbres : En vérité, il n'y a de dieu que Toi ! Gloire à Toi ! Oui, j'étais parmi les iniques !*** » (Coran 21 : 87).

680. Coran 65 : 3.

Moïse ﷺ lorsqu'il sortit chercher du feu[681] : Il le préféra et le choisit (*Iṣṭana'ahu*) pour Son service, et Il ne laissa subsister de lui qu'une forme empruntée. »[682]

L'*Ijtibā'*, c'est l'élection, la préférence, la particularisation et la prédilection. L'*Iṣṭinā'* signifie également élire, préférer et choisir. Autrement dit, Dieu ﷻ choisit Moïse ﷺ et le consacra à Son service, et Il le favorisa sans mérite particulier ni action de sa part. Il sortit chercher du feu et il revint avec le statut d'interlocuteur (*Kalīm*) de l'Unique et Irrésistible, et de plus honorable créature auprès de Lui, par Décision et Choix de Dieu ﷻ et sans mérite antérieur ni action de sa part. À ce propos, le poète a dit :

« *Ô serviteur, sois plus confiant par rapport au bien que tu n'espères pas / Qu'en celui en lequel tu espères,*

Moïse alla chercher du feu / D'une source de lumière qu'il avait aperçue alors qu'il faisait nuit noire,

Il rentra auprès des siens incliné, car Dieu lui avait parlé / Il avait échangé des confidences avec Lui, et Il est le meilleur confident. »

Quant à la parole de l'auteur : « Il ne laissa subsister de lui qu'une forme empruntée », il est possible que par « forme » (*rasm*), il entende le « reste » (*baqiyya*) par rapport auquel Muḥammad ﷺ a devancé Moïse ﷺ et a été élevé de plusieurs degrés au-dessus de lui à cause de ce « reste » que Moïse avait gardé. Mais le plus probable, c'est qu'Il l'ait soustrait à son âme, assigné à Son service, choisi parmi toutes les créatures et l'a privilégié en lui adressant directement la Parole. Il ne restait plus de sa personne que sa simple forme physique avec laquelle il vivait parmi les gens et était soumis au cours de la nature et du temps au même titre que les hommes, conformément à la Sagesse et à la Puissance divines. Cette « forme » est un emprunt dans le sens où, une fois que son délai est épuisé, il est tenu de restituer cette forme à son véritable Propriétaire. C'est ainsi que le degré de prédilection est complété extérieurement et intérieurement, dans le fond et dans la forme, et que le prêt est rendu au véritable Propriétaire vers Lequel l'Ordre entier revient. Comme tout a commencé par Lui, tout revient vers Lui.

Moïse ﷺ, était le réceptacle de la Majesté. Sa loi était rigoureuse et contraignante et c'est pour cette raison que l'on ordonna aux gens de sa communauté de se donner la mort, et que l'on leur interdit les graisses, les animaux ongulés et d'autres bonnes choses. On lui interdit aussi les butins, et leur

---

681. Allusion aux versets : « ***Lorsque [Moïse] vit un feu, il dit à sa famille : Restez ici! J'ai aperçu un feu ; peut-être vous en rapporterai-je un tison ou trouverai-je grâce à ce feu une direction ? Comme il s'en approchait, on l'appela : Ô Moïse ! Je suis, en vérité, ton Seigneur! Ote tes sandales : tu es dans la vallée sainte de Ṭuwa. Je t'ai choisi. Écoute ce qui t'est révélé ...*** » (Coran 20 : 15).

682. *Manāzil*, op. cit., p. 74.

châtiment fut hâté : ils portèrent des chaines aux pieds et aux mains et endurèrent ce qu'aucun autre peuple n'a enduré. Moïse ﷺ, était l'homme qui inspirait le plus de crainte et de respect, il était le plus dur et le plus colérique quand il s'agissait de défendre la Cause de Dieu ﷻ, le plus impitoyable envers les ennemis de Dieu et sa personnalité et son physique étaient tellement imposants que les gens ne pouvaient pas le regarder.

Quant à Jésus ﷺ, il était le réceptacle de la Beauté. Sa loi était une loi de grâce et de bienveillance. Il ne se battait pas et ne participait pas aux guerres, et sa loi ne reflète absolument pas la guerre. Voilà pourquoi il est absolument interdit aux Chrétiens de faire la guerre et ceux qui le font enfreignent la loi de Jésus ﷺ. Dans l'Évangile, il est dit : « *Vous avez appris qu'il a été dit : œil pour œil, et dent pour dent. Mais moi, je vous dis de ne pas résister au méchant. Si quelqu'un te frappe sur la joue droite, présente-lui aussi l'autre. Si quelqu'un veut plaider contre toi, et prendre ta tunique, laisse-lui encore ton manteau. Si quelqu'un te force à faire un mille, fais-en deux avec lui* »[683].

Leur loi ne comportait aucune difficulté, aucun fardeau et aucun carcan, mais les Chrétiens ont inventé la vie monastique, alors qu'elle ne le leur avait pas été prescrite.

Quant à notre Prophète ﷺ, il était le réceptacle de la perfection, celui en lequel la force, la justice, la rigueur pour Dieu ﷻ, la douceur, la compassion et la miséricorde étaient réunies. Sa loi est la plus parfaite : il est le Prophète de la perfection, sa loi est la loi de la perfection et sa Communauté est la Communauté la plus parfaite, et les états et les stations de sa Communauté sont les états et les stations les plus parfaits. Voilà pourquoi sa loi est porteuse de justice, pour répondre à son exigence et par nécessité, tout comme elle est porteuse de recommandations et de licences. Elle incite à la rigueur quand il le faut, à la souplesse quand il le faut, au combat quand il le faut, à la générosité quand il le faut et à déposer les armes quand il le faut. Sa loi mentionne l'injustice et l'interdit et elle mentionne la justice et la prescrit.

Elle incite à la justice, comme dans la parole suivante : « ***La sanction pour un tort subi est un tort identique*** »[684] ; elle mentionne l'excellence, comme dans la parole suivante : « ***mais pour celui qui pardonne et se réconcilie, sa récompense est auprès de Dieu*** »[685] ; elle interdit l'injustice, comme dans la parole suivante : « ***Dieu n'aime pas les iniques*** »[686] et dans celle-ci : « ***Si vous infligez une peine, qu'elle soit semblable à celle que vous avez***

683. Matthieu, 5 : 38 – 41.
684. Coran 42 : 40.
685. *Ibid.*
686. *Ibid.*

subie»[687] Il s'agit donc ici de répondre à l'exigence de la justice et de proscrire l'injustice. Elle incite à l'excellence, comme dans Sa Parole : «***Mais si vous faites preuve de patience, [sachez que] la meilleure part revient à ceux qui sont patients.***»[688] Elle interdit l'injustice, comme dans Sa Parole : «***Si vous vous repentez, votre capital vous restera : vous ne léserez pas et vous ne serez pas lésés.***»[689] Elle incite à la bonté, comme dans la parole suivante : «***Si votre débiteur se trouve dans la gêne, attendez qu'il soit plus à l'aise ; mais si vous faites remise de sa dette en guise d'aumône, ce sera préférable pour vous, sachez-le !***»[690] Et ce que Dieu ﷻ a interdit à la Communauté de notre Prophète ﷺ, c'est par mesure de prévention et de protection. Il leur a interdit tout ce qui est mauvais et nuisible et leur a permis tout ce qui est bon et bénéfique. Ce qu'Il leur a interdit est une miséricorde alors que ce qu'Il a interdit aux autres communautés est une punition. Il les a guidés vers la Voie que les communautés antérieures ont perdue, Il leur a fait don d'une part de Sa science et de Sa subtilité, et a fait d'eux «***la meilleure Communauté qui ait été établie pour les hommes***»[691].

Dieu ﷻ a parachevé en sa communauté toutes les belles qualités qu'Il avait réparties entre les communautés antérieures, Il a parachevé en leur Prophète ﷺ toutes les belles qualités qu'Il avait réparties entre les Prophètes qui l'avaient précédé et Il a parachevé dans leur Livre toutes les belles qualités qu'Il avait réparties entre les autres Livres révélés, et Il fit de même avec sa loi. Voilà donc qui sont les favoris, les élus, les meilleurs, conformément à la Parole du Très-Haut : «***C'est Lui qui vous a élus sans vous imposer un fardeau dans la Religion***»[692].

Les détails concernant la supériorité et les vertus de cette Communauté sont si nombreux, qu'il faudrait un livre entier pour les énumérer, ou plutôt des volumes entiers : «***Telle est la grâce de Dieu qu'Il donne à qui Il veut. Et Dieu est le Détenteur de l'immense grâce***»[693].

---

687. Coran 16 : 126.
688. *Ibid.*
689. Coran 2 : 279.
690. Coran 2 : 280.
691. Coran 3 : 110.
692. Coran 22 : 78.
693. Coran 57 : 21.

Chapitre 51
La Station de l'excellence (*al-Iḥsān*)

Parmi les stations de « ***c'est Toi que nous adorons et c'est à Toi que nous demandons de l'aide*** », il y a la station de l'excellence. L'excellence est le cœur de la foi, son esprit et sa perfection. Toutes les stations sont rassemblées et contenues dans cette station, et tout ce que nous avons dit, depuis le début de ce livre jusqu'à maintenant fait partie de l'excellence.

L'auteur des *Manāzil* commence ce chapitre par : « Le Très-Haut dit : ***La récompense de l'excellence est-elle autre chose que de l'excellence ?***[694] … L'excellence rassemble tous les domaines des vérités, et cela consiste à « *adorer Dieu comme si tu Le voyais* » »[695].

Ibn 'Abbās et les exégètes ont expliqué ce verset de la manière suivante : « La récompense de l'excellence – à savoir le fait d'affirmer qu'il n'y a de Dieu qu'Allāh ﷻ et d'appliquer ce que Muḥammad ﷺ a apporté –, est-elle autre chose que le Paradis ? » Il est rapporté dans une Tradition que le Prophète ﷺ a récité : « ***La récompense de l'excellence est-elle autre chose que de l'excellence ?*** », puis il a dit : « *Savez-vous ce que votre Seigneur a dit ?* » Les Compagnons ﷺ ont répondu : « Dieu et Son Messager sont plus savants ». Il poursuivit : « *Il dit :* ***La récompense de celui à qui J'ai fait don de la croyance en l'Unicité divine (Tawḥīd) est-elle autre chose que le Paradis ?*** ». Dans cette Tradition, il est question de la présence parfaite avec Dieu ﷻ et de la vigilance vis-à-vis de Lui qui rassemble : la crainte de Dieu, l'amour de Dieu, la connaissance de Dieu, le retour à Dieu, la sincérité envers Dieu et toutes les stations de la foi.

Les degrés de l'excellence

L'auteur des *Manāzil* dit : « Il existe trois degrés d'excellence. (**1**) Le premier, c'est l'excellence du but en le polissant avec la science, en le renforçant avec la résolution et en le purifiant avec l'état. »

Autrement dit, l'excellence du but est atteinte par trois choses : *Par son polissage avec la science*, c'est-à-dire faire en sorte qu'il soit conforme à la science, raffiné par elle et purifié des souillures des désirs mondains. Le serviteur ne doit rechercher que ce que la science permet, et la « science » signifie suivre la Loi et

694. Coran 55 : 60.
695. *Manāzil*, op. cit., p. 75.

les commandements. *Par son renforcement avec la résolution.* Le renforcement signifie la maîtrise et la force. C'est-à-dire que le but doit être accompagné par la résolution et non par la négligence et l'atermoiement qui l'affaiblissent et l'épuisent. *Par sa purification avec l'état.* C'est-à-dire que l'état du serviteur doit être nettoyé des souillures et des défauts qui indiquent le mauvais dessein du serviteur. L'état est le siège et le fruit du but, et également sa substance et sa motivation. Chacun est dépendant de l'autre, et la pureté et la propreté de l'un contribuent à celles de l'autre.

L'auteur dit : « (2) Le deuxième degré, c'est l'excellence dans les états. Elle consiste à les entretenir avec jalousie, à les cacher avec courtoisie et à les corriger avec réalisation »[696].

Par « les entretenir », l'auteur entend la protéger et la garder jalousement de peur qu'elle ne s'évanouisse, car les états spirituels passent aussi vite que les nuages. Si le serviteur ne veille pas sur leurs droits, ils disparaissent, et il les garde par la fidélité permanente et l'évitement de l'aversion. Il les entretient aussi en honorant leur descente, car les états sont des hôtes, et si on n'honore pas ses hôtes, ils s'en vont. Il les entretient aussi en les maîtrisant, en exerçant son contrôle sur eux, en ne permettant pas qu'un coupeur de route ou un pillard les lui subtilise, en suivant leurs exigences et en se soumettant à leur pouvoir s'il est conforme au Commandement divin.

Il les entretient aussi en *les cachant avec courtoisie* : c'est-à-dire que le serviteur doit les cacher aux gens autant que possible, afin qu'ils ne soient pas informés de ses états. Il ne doit les manifester que pour un argument valable, ou au besoin, ou pour un avantage criant. En dehors de ces situations, le fait de les montrer comporte de nombreux vices et attire les voleurs, les pillards et les jaloux. Pour les gens sincères, le fait d'étaler ses états est de la sottise et de l'incompétence. Cela fait partie des désirs de l'ego et du démon. Les gens sincères et résolus les cachent plus que les gens riches ne cachent leurs trésors et leurs biens les plus précieux.

Certains, pour mieux les cacher et les préserver, n'hésitent pas à montrer des états contraires aux leurs. C'est le cas des « gens du blâme » (*Malāmatiyya*) dont la voie est connue et dont le maître était 'Abd Allāh Ibn Munāzil[697]. Les soufis ont déclaré que celui qui montre son état avec Dieu ﷻ aux gens souille sa voie, sauf s'il fait cela par nécessité, ou pour un argument valable.

Les *corriger avec réalisation* signifie s'efforcer de réaliser ses états, de les corriger et de les purifier, car l'état contient des éléments qui sont vrais et d'autres qui

---

696. *Ibid.*, p. 76.

697. 'Abd Allāh Ibn Muḥammad Ibn Munāzil (m. 329/940-941) : célèbre savant et soufi de Nichapour. Qushayrī l'a décrit dans ces termes : « C'était le Shaykh des *Malāmatiyya* et un savant hors pair. »

sont faux qui ne sont identifiables que par les hommes de la clairvoyance et de la science. Les gens de la Voie disent : « La pensée, les appels et les discours qui viennent au serviteur de son côté droit sont généralement vrais et ceux qui viennent de son côté gauche sont généralement faux ». Les « gens de la droite » sont les gens de la Vérité : ils prendront leurs livres avec leur main droite et leur lumière sur le Pont apparaîtra à leur droite.

Le Messager de Dieu ﷺ aimait commencer par la droite quand il se chaussait, marchait, se purifiait et pour toutes les choses importantes : « *Dieu et Ses Anges prient sur ceux qui prient à droite [de l'Imam].* »[698] Il nous a informé que le démon mangeait et buvait en utilisant sa main gauche, et qu'il accédait à l'homme par la gauche. C'est pour cette raison que l'on utilise la main gauche et non la droite pour enlever les souillures et que l'homme entre aux toilettes avec le pied gauche.

Chaque pensée qui laisse le serviteur dans un état de vitalité, de joie et de gaieté quand elle s'en va est d'origine angélique ; et chaque pensée qui laisse le serviteur dans un état de débauche et de paresse, d'engourdissement du corps et de l'esprit quand elle s'en va est d'origine démoniaque.

Chaque pensée qui procure au serviteur un avancement vers Dieu ﷻ et vers la demeure future, et comme s'il voyait le Paradis rapproché et l'Enfer éloigné, est d'origine divine et angélique. Le contraire provient de l'âme et du démon.

Chaque pensée qui incite à exécuter le Commandement divin et à être sincère et véridique dans son exécution est d'origine divine et son contraire est d'origine démoniaque.

Chaque pensée qui illumine le cœur, qui élargit et fortifie la poitrine est d'origine divine et son contraire est d'origine démoniaque.

Chaque pensée qui t'incite à te concentrer pleinement sur Dieu ﷻ provient de Lui, et chaque pensée qui te sépare de Lui et qui te fait oublier Sa Présence provient du démon. La pensée d'origine divine n'est employée que pour un acte d'obéissance et de rapprochement de Dieu ﷻ, de même que sa cause. Son origine est l'Ordre et sa destination est l'Ordre, et son contraire est d'origine démoniaque. La pensée qui vient du Miséricordieux ne contient pas de contradiction, de hiérarchie et de différence : ses parties se confirment les unes les autres ; alors que la pensée qui vient du démon est pleine de contradictions. Et Dieu est Plus Savant.

L'auteur poursuit : « **(3)** Le troisième degré, c'est l'excellence dans le temps, c'est-à-dire que ta contemplation ne doit jamais s'interrompre, que ton aspiration ne doit jamais être mélangée avec quelqu'un et que ton émigration soit continuellement vers la Vérité. »

---

698. Tradition rapportée par An-Nasā'ī.

Cela signifie que le serviteur ne doit jamais se séparer de son état de contemplation. Ceux qui peuvent garder cet état sont des « gens de grande capacité » qui ont défait leur âme, qui ont franchi les longues distances entre leur âme et leur cœur et celles entre leur âme et Dieu ﷻ, en résistant à tous les obstacles qui se trouvaient sur leur route.

Ton « aspiration ne doit jamais être mélangée avec quelqu'un » signifie que le serviteur ne doit attacher son aspiration qu'à Dieu ﷻ et à personne d'autre, car pour les véridiques, cela serait de l'associationnisme ; et que « ton exil soit éternellement voué à la Vérité » signifie que chaque serviteur qui se dirige vers Dieu ﷻ avec sincérité et loyauté fait partie de ceux qui émigrent vers Lui. Il ne faut pas attendre pour réaliser cette émigration et la faire continuellement, jusqu'à ce qu'il rencontre Dieu ﷻ :

« *Le voyage ne dure qu'une heure puis s'achève*

Le voyageur louera alors le résultat de son voyage. »

Chaque cœur doit faire deux émigrations obligatoires :

Une émigration vers Dieu ﷻ avec *Tawḥīd*, sincérité, repentir, amour, peur, espérance et servitude ;

Et une émigration vers le Messager de Dieu ﷺ en lui confiant l'arbitrage et en s'en remettant à son jugement, en recevant les ordres concernant ce qui est apparent et ce qui est caché, à partir de sa niche. L'adoration du serviteur avec les indications du Messager de Dieu ﷺ sera bien plus précise et plus grande que celle du voyageur qui aperçoit une lanterne en pleine nuit. Celui dont le cœur n'effectue pas ces deux émigrations n'a plus qu'à se jeter de la cendre sur le visage : il doit réviser sa foi et retourner sur ses pas pour chercher du feu. C'est ce qui lui sera dit sur le Pont et derrière la Muraille. Et c'est à Dieu que l'on demande de l'aide.

Chapitre 52
La Station de la science (*al-'Ilm*)

Parmi les stations de «***c'est Toi que nous adorons et c'est à Toi que nous demandons de l'aide***», il y a la station de la science.

Si cette station n'accompagne pas le voyageur du début à la fin de son voyage, il se perdra en route et n'arrivera pas à destination: les voies de la guidance et du succès seront obstruées et leurs portes lui seront fermés. C'est l'opinion de tous les maîtres de la Voie, et seuls les coupeurs de route parmi eux et les lieutenants et la police de Satan proscrivent la science. Le prince des soufis et leur référence, Junayd Ibn Muḥammad, que Dieu lui fasse miséricorde, a dit: «Toutes les voies sont bouchées pour les créatures, sauf pour ceux qui suivent les traces du Messager de Dieu ﷺ». Il a dit aussi: «Celui qui ne mémorise pas le Coran et qui ne consigne pas les traditions prophétiques n'est pas fiable en ce qui concerne la Voie, car notre science est attachée au Livre et à la Sunna»; «Notre école est enchaînée aux principes du Livre et de la Sunna».

Abū Ḥafṣ, que Dieu lui fasse miséricorde, a dit: «Celui qui ne pèse pas à chaque instant ses actes et ses états sur la balance du Livre et de la Sunna, et qui ne soupçonne pas ses pensées ne peut pas figurer dans le registre des hommes accomplis». Abū Sulaymān ad-Dārānī, que Dieu lui fasse miséricorde, a dit: «Parfois, un des secrets de la Voie se dévoile à moi, mais je ne l'accepte qu'après l'avoir fait comparaître devant deux témoins impartiaux: le Livre et la Sunna.» Sahl Ibn 'Abd Allāh at-Tustarī, que Dieu lui fasse miséricorde, a dit: «Chaque acte que le serviteur accomplit sans une référence, qu'il s'agisse d'une bonne ou d'une mauvaise action, sustente l'âme; et chaque acte que le serviteur accomplit avec une référence est un châtiment pour l'âme.»

Sarī as-Saqaṭī a dit: «Le soufisme est un nom que l'on donne à trois types de serviteurs: à celui dont la lumière de sa connaissance n'éteint pas la lumière de son scrupule, à celui qui ne parle pas de connaissances cachées si elles sont contredites par la lettre du Livre et à celui dont les prodiges ne le conduisent pas à déchirer le voile des interdictions de Dieu».

Abū Yazīd al-Bisṭāmī, que Dieu lui fasse miséricorde, a dit: «J'ai pratiqué la discipline pendant trente ans et je n'ai pas trouvé de chose plus difficile que la science et son application; et sans les divergences entre les savants, je me serais épuisé, car les divergences entre les savants sont une miséricorde, sauf en ce qui concerne le pur *Tawḥīd*». Il a dit un jour à son serviteur: «Lève-toi et emmène-moi

voir cet homme qui prétend être un saint. Lorsqu'ils entrèrent dans la mosquée, ils virent l'homme en question cracher en direction de la qibla. Ils revinrent sur leurs pas sans saluer l'homme, et Abū Yazīd dit : Cet homme n'est même pas digne de confiance par rapport aux convenances du Messager de Dieu ﷺ, comment peut-on croire à ce qu'il prétend ? » ». Il a dit aussi : « Un jour, j'ai eu envie de demander à Dieu de me débarrasser du poids (ou du désir) des femmes. Ensuite, je me suis dit : Comment me permettrais-je de demander une chose pareille à Dieu, alors que le Messager de Dieu ﷺ ne Lui a pas demandé cela ? Je ne Lui ai donc pas demandé, mais depuis, Dieu ﷻ me suffit par rapport au poids (ou au désir) des femmes, et je ne sais plus si c'est une femme ou un mur qui m'accueille [quand je rentre] ». Abū Yazīd a dit aussi : « Quand vous voyez un homme à qui on a accordé le pouvoir d'accomplir quelques prodiges voler dans les airs, ne soyez pas impressionnés par lui tant que vous n'avez pas observé comment il se comporte par rapport aux commandements et aux interdictions, à l'observance des limites et à l'application de la Loi ».

Aḥmad Ibn Abū al-Ḥawārī, que Dieu lui fasse miséricorde, a dit : « L'œuvre accomplie sans observer la Sunna est nulle ». Abū 'Uthmān an-Nisābūrī, que Dieu lui fasse miséricorde, a dit : « La compagnie de Dieu exige les belles manières en termes d'éducation, ainsi que la crainte et la vigilance permanentes ; la compagnie du Messager de Dieu ﷺ exige de se conformer à sa Tradition et celle des amis de Dieu ﷻ exige le respect et le service. La compagnie de l'épouse exige le bon caractère et celle des frères exige l'amabilité permanente, tant qu'il n'est pas question de péché. La compagnie des ignorants exige l'invocation en leur faveur et la pitié ». Un autre maître a ajouté : « ... et la compagnie des gardiens du Coran [= ceux qui le connaissent par cœur] exige de les honorer et de les respecter ; la compagnie de l'âme exige de s'opposer à elle et celle du démon exige l'aversion ».

Abū 'Uthmān an-Nisābūrī, que Dieu lui fasse miséricorde, a également dit : « Celui qui impose la Sunna à son âme, dans ses paroles et dans ses actes, s'exprimera avec sagesse ; et celui qui impose la passion à son âme, dans ses paroles et dans ses actes, inventera des choses. Le Très-Haut dit : ***Si vous lui obéissez, vous serez bien dirigés***[699] ».

Abū al-Ḥusayn an-Nūrī[700], que Dieu lui fasse miséricorde, a dit : « Quand vous rencontrez quelqu'un qui déclare que sa relation avec Dieu l'exempte d'observer les limites prescrites par la Loi, ne vous approchez pas de lui ».

---

699. Coran 24 : 54.
700. Abū al-Ḥusayn Aḥmad Ibn Muḥammad al-Baghawī an-Nūrī (m. 295/908) : célèbre savant et soufi irakien originaire du Khorasan.

Muḥammad Ibn al-Faḍl al-Balkhī[701], un des plus grands maîtres des soufis, a dit : « L'Islam s'en ira à cause de quatre choses : quand les gens ne feront plus ce qu'ils savent, mais feront ce qu'ils ne savent pas, quand ils n'apprendront plus ce qu'ils doivent faire et quand ils empêcheront les gens d'apprendre et d'enseigner. » 'Amr Ibn Abū 'Uthmān al-Makkī a dit : « La science guide et la peur conduit : l'âme hésite entre les deux, car elle est indomptable et fourbe. Méfie-toi d'elle et entretiens-la en utilisant la politique de la science. Conduis-la en la menaçant et tu obtiendras ce que tu désires ».

Abū Sa'īd al-Kharrāz[702] : « Toute connaissance ésotérique démentie par une connaissance exotérique est nulle ». Ibn 'Aṭā' a dit : « Celui qui impose à son âme les convenances de la Sunna, Dieu ﷻ illumine son cœur avec la lumière de la gnose. Il n'y a pas de station plus noble que la station de la conformité aux ordres du bien-aimé [= le Prophète ﷺ], à ses actions et à ses caractères ». Il a dit aussi : « Cherche la réponse à toutes tes questions dans les vallées de la science, et si tu ne l'y trouves pas, cherche-la dans le champ de course de la sagesse, et si tu ne l'y trouves pas, pèse alors tes questions sur la balance du *Tawḥīd*. Si tu ne la trouves pas dans ces trois endroits, alors frappe avec ces questions le visage du démon ».

Quand Bunān al-Ḥammāl[703] fut jeté dans un enclos avec un animal sauvage en guise de punition, la bête s'approcha de lui, le renifla et s'en alla sans lui faire de mal. Quand il fut libéré et que les gens lui demandèrent à quoi il pensait quand la bête s'était approchée de lui, il répondit : « Je réfléchissais sur les différentes opinions des savants à propos de la salive et de ce qui sort de la bouche des animaux sauvages »[704]. Abū Ḥamza al-Baghdādī, un grand maître soufi qu'Aḥmad Ibn Ḥanbal consultait pour une certaine affaire, a dit : « Le voyage de celui qui connaît la voie de la vérité sera facilité. En dehors de la conformité aux états, aux paroles et aux actes du Messager ﷺ, il n'y a pas d'autres indications sur la voie qui conduit à Dieu ﷻ ».

Un vendredi, alors qu'Abū Bakr Muḥammad Ibn Mūsa al-Wāsiṭī se dirigeait vers la mosquée, le lacet de sa sandale se déchira. Un homme s'arrêta et lui répara son lacet. Al-Wāsiṭī le remercia et lui dit : « Sais-tu pourquoi mon lacet s'est déchiré ? » L'homme répondit qu'il l'ignorait et al-Wāsiṭī dit : « C'est parce que je

701. Muḥammad Ibn al-Faḍl Ibn Ḥafṣ al-Balkhī (m 319/931) : célèbre soufi de Samarcande.
702. Abū Sa'īd al-Kharrāz (m. 279 ou 286/890 ou 899) : célèbre soufi irakien. Selon certains maîtres, il aurait été le premier à parler de la « science de l'annihilation et de la permanence ».
703. Bunān Ibn Muḥammad al-Ḥammāl (m. 310/922) : surnommé Shaykh al-Islam, célèbre Imam, juriste et ascète irakien. Quand Bunān exhorta Ibn Ṭulūn (le fondateur de la dynastie des Toulounides qui a régné sur l'Égypte de 868 à 905.) à faire le bien, ce dernier ordonna qu'il soit jeté dans un enclos avec une bête sauvage.
704. C'est-à-dire qu'il s'interrogeait si leur salive et ce qui sortait de leur bouche annulait ou pas son état de pureté.

n'ai pas pris mon bain pour la prière du vendredi». L'homme lui dit: «Il y a un hammam juste à côté». Il remercia l'homme et alla prendre un bain au hammam. Abū Isḥāq ar-Riqqī[705], un maître aussi célèbre que Junayd, a dit: «La preuve que Dieu aime l'individu, c'est qu'il préfère Lui obéir et suivre Son Messager ﷺ». Abū Ya'qūb an-Nahrajūrī[706] a dit: «Le meilleur état spirituel est celui qui accompagne la science».

Abū al-Qāsim an-Naṣrabādhī[707], le Shaykh du Khorasan de son époque, a dit: «Le fondement du soufisme est la conformité au Livre Saint et à la Sunna, le renoncement aux passions et aux innovations, la haute considération des prodiges des saints, la justification des créatures, la récitation régulière et assidue des litanies et l'abandon des licences et des interprétations». Abū Bakr at-Ṭamastānī, un grand maître soufi, a dit: «La voie est claire et le Livre Saint et la Sunna ont constamment cours pour nous, la supériorité des Compagnons est connue pour leur précédence en ce qui concerne l'émigration et le compagnonnage. Celui qui devient le compagnon fidèle du Livre Saint et de la Sunna, qui quitte son âme et les créatures et dont le cœur émigre vers Dieu ﷻ est l'homme sincère qui est dans le vrai».

Abū 'Amr Ibn Nujayd[708] a dit: «Chaque état spirituel qui ne découle pas d'une connaissance est plus nuisible que bénéfique». Il a dit aussi: «Le soufisme consiste à faire preuve de patience par rapports aux commandements et aux interdictions». Un des premiers grands maîtres du soufisme disait: «Ô les soufis, ne vous séparez jamais du noir sur le blanc [= de l'encre sur les pages blanches], sinon vous serez perdus». Parmi ceux qui avaient renoncé à la science et qui s'en passaient, on rapporte les propos suivants:

L'un d'eux a dit: «Nous tirons nos connaissances du Vivant qui ne meurt pas, alors que vous les tirez d'un vivant qui meurt». Quand on l'exhorta à aller s'instruire auprès de 'Abd ar-Razzāq[709], un autre a répondu: «À quoi bon écouter 'Abd ar-Razzāq quand on écoute directement le Créateur?». Un autre a dit: «Si vous voyez un soufi s'occuper de: «on nous a rapporté que ...» , «on nous a

---

705. Ibrāhīm al-Qaṣṣār Abū Isḥāq ar-Riqqī (m. 326/937): célèbre maître syrien qui avait fait vœu de pauvreté.

706. Isḥāq Ibn Muḥammad Abū Ya'qūb al-Nahrajūrī (m. 330/941): surnommé le «professeur gnostique». Célèbre Imam, savant et ascète né à Baghdâd et mort à La Mecque. Il fut également un compagnon de Junayd.

707. Ibrāhīm Ibn Muḥammad Abū al-Qāsim an-Naṣrabādhī (m vers 367/977-978): le grand Shaykh du Khorasan. Il était à la fois un spécialiste du Ḥadīth, de l'histoire du Prophète ﷺ et du soufisme.

708. Abū 'Amr Ismā'īl Ibn Nujayd (m. 366/977): célèbre Imam, traditionniste et maître du Khorasan.

709. 'Abd ar-Razzāq Ibn Hammām Ibn Nāfi' al-Ṣan'ānī (m. 211/827): l'illustre traditionniste et exégète du Yémen.

informé que... »[710], alors ne comptez pas sur lui». Un autre a dit: «La science est un voile entre Dieu ﷻ et le serviteur». Un autre a dit aussi: «Nous possédons la science des lettres et vous la science des pages». Ils faisaient d'autres déclarations de ce genre, et la meilleure chose que l'on puisse dire sur leur compte, c'est qu'ils étaient ignorants et que l'ignorance peut expliquer leurs propos, ou encore qu'il s'agit de propos extatiques, auquel cas leur extase explique ce genre de discours insensés, car sans 'Abd ar-Razzāq et ses semblables, et sans les «on nous a rapporté que ...», «on nous a informé que ...», aucune connaissance de l'Islam ne serait parvenue à ces personnes.

Celui qui t'encourage à te tourner vers autre chose que «on nous a rapporté que ...» et «on nous a informé que ...» te tourne alors soit vers une fantaisie soufie, une analogie philosophique ou un avis personnel. En dehors du Coran et des «on nous a rapporté que ...» et «on nous a informé que ...», il n'y a que les propos ambigus des théologiens spéculatifs, les avis des individus fourvoyés, les fantaisies des pseudo-soufis et les analogies des philosophes. Celui qui abandonne les indications sort de la bonne voie, et à part le Coran et la Sunna, il n'y a pas d'autres indications qui conduisent jusqu'à Dieu ﷻ et au Paradis. Chaque route qui n'est pas jalonnée d'indications du Coran et de la Sunna est une route vers l'Enfer et le démon.

La science est ce qui repose sur des preuves, et la science utile est celle qui a été apportée par le Messager de Dieu ﷺ. La science est meilleure que l'état spirituel, la science est le juge et l'état est le justiciable, la science guide et l'état lui est subordonné, la science ordonne et interdit et l'état exécute et accepte. L'état spirituel est une épée et s'il n'est pas accompagné par la science, il est comme un couteau entre les mains d'un enfant qui joue. L'état est un vaisseau qui échoue s'il n'est pas accompagné par la science. L'état est comme l'argent, le pieux et le pervers peuvent en avoir, et s'il n'est pas accompagné par la science, il peut être nuisible pour celui qui le possède. L'état sans la science est comme le sultan tyrannique que personne n'arrête. L'état sans la science est comme le feu incontrôlable. Le bénéfice de l'état est limité à la personne qui le possède alors que la science est comme la pluie généreuse dont l'eau arrive jusqu'aux plantes souterraines, aux racines des arbres et aux entrailles des vallées. Le cercle de la science entoure ce monde et l'Au-delà alors que le cercle de l'état n'entoure que celui qui le possède, ou peut-être même, moins que lui.

La science guide et l'état authentique est guidé par elle. C'est le legs et le patrimoine des Prophètes, et les savants sont leurs partisans et leurs héritiers. La science est le souffle de vie des cœurs, la lumière des regards intérieurs, le remède

710. C'est-à-dire les traditions et les récits.

pour les poitrines, le jardin des intellects, le plaisir des esprits, le compagnon de ceux qui se sentent seuls, le guide des égarés, et c'est la balance sur laquelle on pèse les paroles, les actes et les états. La science est l'arbitre entre le doute et la certitude, le fourvoiement et la bonne direction, la guidance et l'égarement. C'est par elle que l'on connaît Dieu ﷻ et que l'on L'adore, que l'on Le mentionne et que l'on croit en Son Unicité, que l'on Le loue et que l'on Le glorifie. C'est par elle que les voyageurs sont guidés vers Lui, que les arrivants arrivent auprès de Lui et par sa porte que passent ceux qui Le cherchent. C'est par elle que les lois et les règles sont connues, que l'on distingue ce qui est licite et ce qui ne l'est pas, que l'on raffermit ses liens de parenté, que l'on connaît ce que le Bien-Aimé aime, et c'est en la connaissant et en la suivant que l'on arrive au plus près de Lui. La science est l'imâm et l'acte est le *ma'mūm* (celui qui prie derrière l'Imam), elle est le guide et l'acte la suit.

Elle est le compagnon dans l'exil, le confident dans la retraite et l'ami fidèle dans la solitude. Elle est la richesse et celui qui découvre ses trésors ne connaîtra plus la pauvreté, elle est l'abri et celui qui s'y réfugie sera toujours en sécurité. L'étudier équivaut à glorifier Dieu ﷻ, la rechercher équivaut à combattre pour la Cause de Dieu ﷻ, la désirer équivaut à accomplir des actes d'adoration pour se rapprocher de Dieu ﷻ, la dispenser équivaut à faire l'aumône et l'enseigner équivaut à faire le jeûne et à prier la nuit. Les hommes ont plus besoin de science que de nourriture et d'eau. L'Imam Aḥmad رحمه الله a dit : « Les gens ont plus besoin de science que de nourriture et d'eau, car l'homme a besoin de manger et de boire une ou deux fois par jour, alors qu'il a besoin de science à chacun de ses souffles. » L'Imam ash-Shāfi'ī رحمه الله a dit : « La quête de la science est meilleure que la prière surérogatoire ». Abū Ḥanīfa رحمه الله a fait une déclaration similaire. Ibn Wahb a dit : « Un jour, pendant une leçon de l'Imam Mālik رحمه الله, j'ai posé mon ardoise et je me suis levé pour faire une prière. Il m'a dit : Ce que tu t'apprêtes à faire n'est pas meilleur que ce que tu faisais ». C'est ce qui a été rapporté par Ibn 'Abd al-Barr[711] et d'autres.

Dieu, Puissant et Majestueux, a pris à témoin les gens qui possèdent la science à propos du plus grand témoignage qui soit, à savoir l'attestation de Son Unicité, et Il a comparé Son Témoignage au leur et à celui des Anges[712]. Il les a donc crédibilisés par cela, car Dieu ﷻ ne prend jamais à témoin des gens non intègres. C'est dans ce sens, et Dieu est Plus Savant, qu'il faut comprendre cette parole du Prophète ﷺ : « *Cette science sera portée par les plus justes de toutes les générations : ils en élimineront les*

711. Yūsuf Ibn 'Abd-Allāh an-Namarī al-Qurṭubī (m. 463/1071) : célèbre Imam, traditionniste, biographe et juriste malékite d'origine andalouse.

712. Allusion au verset : « ***Dieu atteste qu'il n'y a de Dieu que Lui; de même font les Anges et ceux qui possèdent la science et sont fermes dans l'équité. Il n'y a de Dieu que Lui, l'Omnipotent, le Sage !*** » (Coran 3 : 18).

inauthenticités des extrémistes et les fausses interprétations des menteurs. »[713] La science est la preuve de Dieu ﷻ sur terre, Sa lumière parmi Ses serviteurs, leur conducteur et leur guide à Son Paradis et ce qui les rapproche de Sa Grâce.

Il lui suffit comme noblesse le fait que Dieu ﷻ considère que les savants sont par rapport aux autres serviteurs comme la pleine lune par rapport aux autres étoiles, que les Anges déploient leurs ailes sur eux pour leur faire de l'ombre et que les habitants des cieux et de la terre implorent pardon pour le savant, y compris les poissons dans les mers et les fourmis dans leurs trous, et que Dieu et Ses Anges prient pour ceux qui enseignent le bien aux gens. Moïse عليه السلام, l'interlocuteur de Dieu, partit avec son jeune serviteur pour chercher la connaissance, et ils marchèrent jusqu'à ce qu'ils fussent éprouvés par la fatigue durant leur voyage et jusqu'à ce que Moïse عليه السلام, eut obtenu les trois réponses à ses questions. Et cela, malgré le fait qu'il était l'une des créatures les plus nobles auprès de Dieu ﷻ et celui qui Le connaissait le mieux. De plus, Dieu ﷻ a ordonné à Son Messager ﷺ de Lui demander un surcroît de connaissance, conformément à Sa Parole : «***Dis : Seigneur, accrois ma science***»[714]. Dieu ﷻ a interdit pour les hommes les proies saisies par les animaux qu'ils n'ont pas dressés et leur a permis les proies saisies par les animaux qu'ils ont dressés. De même, les actes accomplis par les membres de l'homme ignorant ne lui serviront pas à grand-chose. Et Dieu est Plus Savant.

Définition de la science

L'auteur des *Manāzil* dit : « La science est ce qui est établi par une preuve et qui chasse l'ignorance »[715]. C'est-à-dire que la science est précédée par un signe et qu'elle est suivie par un signe. Le signe qui la précède est la preuve et le signe qui la suit est l'élimination de l'ignorance.

L'auteur dit ensuite : « Il existe trois degrés de science. (**1**) Le premier, c'est la science évidente. Elle est procurée par l'observation, la notoriété authentique et l'authenticité d'une ancienne expérience. »[716]

Par « science évidente », il entend la science apparente qui ne cache rien, et il l'a divisée en trois catégories : Ce qui est obtenu par l'observation, c'est-à-dire par la vue ; Ce qui s'appuie sur l'audition, à savoir la science notoire ; Ce qui s'appuie sur la raison, à savoir la science expérimentale. Ces trois voies, à savoir l'observation, l'audition et la raison, sont les trois voies de la science et ses portes. Mais les voies

---

713. Tradition rapportée par Ibn 'Adī dans son *Kāmil*, Ibn Kathīr dans son *Bidāya* et Ibn Ḥajar dans son *Lisān*.

714. Coran 20 : 114.

715. *Manāzil*, op. cit., p. 76.

716. *Ibid.*

de la science ne se limitent pas à ces trois voies, car tous les sens procurent la science. De même que ce qui est perçu par l'intérieur, à savoir les impressions (*wajdāniyyāt*) ; ce qui est perçu par une information fournie par un informateur véridique, même s'il ne s'agit que d'un seul informateur ; ce qui découle de la pensée et de la déduction, même s'il ne vient pas de l'expérience. Ainsi, la science ne se limite pas aux trois éléments mentionnés par l'auteur.

La science se différencie de la connaissance par trois choses :

Premièrement, la connaissance est le cœur de la science, et le rapport entre la science et la connaissance est semblable au rapport entre la foi et la perfection. C'est une science particulière et son objet est plus subtil et plus fin que celui de la science. Deuxièmement, la connaissance est la science dont l'individu prend soin dans tous les éléments et les exigences, c'est une science qui est liée à la protection. Troisièmement, la connaissance est son propre témoin, elle fait partie des « réalités impressives » (*al-umūr al-wajdāniyya*) sur lesquelles l'individu n'a aucun doute et dont il ne se sépare pas. Le dévoilement procuré par la connaissance est plus complet que le dévoilement procuré par la science. Et Dieu est Plus Savant.

L'auteur dit ensuite : « **(2)** Le deuxième degré, c'est une science cachée qui pousse dans les tréfonds purs des corps purifiés avec l'eau de la discipline pure et qui se manifeste dans les souffles sincères pour les gens dont les aspirations sont élevées dans les moments de vide total et où l'ouïe est éveillée. C'est une science qui fait apparaître l'absent, qui fait disparaître le témoin et qui indique l'union. »[717].

C'est-à-dire que cette science est cachée aux gens du premier degré, et c'est celle que les soufis appellent « connaissance » (*ma'rifa*). Elle « pousse dans les tréfonds (*asrār* ; sing. : *sirr*)[718] purs ». Dans la terminologie soufie, le mot « tréfonds » a plusieurs significations :

C'est un élément subtil déposé dans le corps qui procure la perception, l'amour, la volonté et la science. C'est-à-dire que c'est l'esprit.

C'est une réalité qui subsiste dans le cœur, et son rapport avec l'esprit est comme le rapport entre l'esprit et le corps. Le plus souvent, c'est ce qu'ils entendent par le mot « tréfonds ». Pour eux, le cœur est ce qu'il y a de plus noble dans le corps, l'esprit est plus noble que le cœur et le « tréfonds » est plus subtil que l'esprit.

Selon eux, il existe aussi un « tréfonds du tréfonds » (*Sirr as-Sirr*) que seul Dieu connaît. Celui qui en est doté ne peut pas le voir même s'il peut voir son tréfonds. Ils disent : « Le tréfond est souverain et il est possible de le connaître, mais le « tréfonds du tréfonds » est ce que Dieu ﷻ est le seul à connaître et à voir ».

---

717. *Ibid.*, 77.
718. Pluriel de *sirr* : secret, tréfonds, la partie la plus cachée.

C'est ce qui est protégé et caché entre le serviteur et son Seigneur, comme les états et les stations. L'un d'eux a dit : « Nos tréfonds sont des vierges et aucune fantaisie ne peut les pénétrer ». Un autre a dit : « Si mon *zirr*[719] connaissait mon tréfonds, je m'en débarrasserai ».

Sa parole : « elle pousse dans les tréfonds purs », c'est-à-dire dans les tréfonds nettoyés des souillures de ce bas-monde, des préoccupations mondaines et de tous les liens qui empêchent les esprits de se rendre dans les demeures de la félicité. Ces souillures noircissent tellement le miroir du cœur et de l'esprit que les formes des vérités ne peuvent pas y apparaître correctement. De plus, l'âme halète constamment [devant ce miroir] à cause de son désir de ce bas-monde et de sa peur qu'il ne disparaisse. Lorsque le miroir est poli, ces souillures disparaissent et les vérités et les connaissances y apparaissent.

Quant aux « corps purifiés », ce sont ceux qui ont été purifiés par l'obéissance à Dieu ﷻ et qui ont poussé avec des nourritures licites. Quand les corps sont débarrassés de ce qui est illicite et des souillures humaines que la raison, la religion et la magnanimité interdisent, les âmes sont libérées de leurs relations avec ce bas-monde. La terre du cœur devient fertile et elle est ensemencée en graines de science et de connaissance. Si elle est arrosée ensuite avec l'eau de la « discipline de la loi prophétique muhammadienne » – une eau qui ne se démarque pas de la science, qui n'éloigne aucune obligation et qui ne nie aucune tradition –, elle fait pousser toutes sortes de couples généreux en termes de science, de sagesse, de bénéfice et de connaissance. L'individu qui possède cette terre et ses compagnons pourront alors cueillir toutes sortes d'avantages, de fruits et de goûts, comme l'a dit un prédécesseur : « Lorsque les cœurs prennent l'engagement de renoncer aux péchés, ils s'envolent vers le monde des Anges et reviennent ensuite vers leurs propriétaires avec toutes sortes de cadeaux et d'avantages. »

Par sa parole : « : elle se manifeste dans les souffles sincères », l'auteur entend deux choses : les souffles du *Dhikr* et de la connaissance, et les souffles de l'amour et de la volonté, et tout ce qui est en rapport avec l'Objet de connaissance et le Bien-Aimé mentionné par l'invocateur et l'amant. La sincérité des souffles signifie ici leur délivrance de l'altérité et des désirs mondains.

Par sa parole : « les gens dont les aspirations sont élevées », il entend les aspirations que rien n'arrête à part Dieu ﷻ et qui ne montent durant leur voyage vers rien d'autre que Lui. Les plus hautes aspirations sont celles qui sont rattachées au Plus-Haut, au Sublime, et les plus vastes sont celles qui sont rattachées au bien des serviteurs, à savoir les aspirations des Messagers, que la prière et la paix soient

---

719. Os microscopique situé sous le cœur, ou le nœud sino-auriculaire qui commande le mécanisme de régulation des battements cardiaques. C'est lui qui décide du rythme cardiaque adapté à l'activité.

sur eux, et celles de leurs héritiers. Par les « moments de vide total », il entend les heures pures en compagnie de Dieu ﷻ et les moments des « Souffles divins » (*an-Nafaḥāt al-Ilāhiyya*) : celui qui s'expose à ces Souffles n'en sera pas privé ; et celui qui s'en détourne sera le grand perdant, car ils se détourneront encore plus de lui. Par « l'ouïe est éveillée », l'auteur entend celle qui a pris conscience de son lien avec le mensonge et la facétie, et qui s'est enfin éveillée à l'appel de la Vérité et au héraut de la foi. Le mensonge et la facétie sont un voile pour l'ouïe et la raison, et ces dernières s'éveillent quand elles entendent l'appel de la Vérité et restent sourdes aux appels du mensonge.

Sa parole : « c'est une science qui fait apparaître l'absent » signifie qu'elle dévoile au gnostique ce qu'il ne voyait pas ; sa parole : « « et qui fait disparaître le témoin » signifie qu'elle l'empêche de contempler autre chose que son véritable « Objet de contemplation » ; et par « union », il entend la station de l'Esseulement (*al-Fardāniyya*)[720] et de l'effacement des formes, même la sienne. Et Dieu est Plus Savant.

L'auteur dit ensuite : « (**3**) Le troisième degré, c'est une « science *ladunī* ». Son support est son impression, sa perception est sa vision et son attribut est son statut. Entre elle et l'invisible, il n'y a aucun voile ».

Par « science *ladunī* », les soufis entendent ce qui parvient au serviteur sans intermédiaire, par inspiration et instruction divines, comme c'était le cas pour Khiḍr, que la paix soit sur lui, sans le concours de Moïse ﷺ, conformément à la Parole divine : « ***Ils trouvèrent l'un de Nos serviteurs que Nous avions gratifié de Notre Miséricorde et à qui Nous avions enseigné une science « émanant exclusivement de Nous ».*** »[721] Il y a une différence entre la miséricorde et la science. Dieu ﷻ déclare qu'elles émanent « d'auprès de Lui » et « exclusivement de Lui », car elles ne peuvent pas être obtenues par le biais d'un homme. L'expression « émanant exclusivement de Lui » est plus spécifique et plus proche que l'expression « d'auprès de Lui », et c'est pour cette raison qu'Il dit dans un autre endroit : « ***Dis : Seigneur, fais-moi entrer d'une entrée qui soit juste, et fais-moi sortir d'une sortie qui soit juste. Accorde-moi, émanant exclusivement de Toi, une autorité victorieuse !*** »[722]. L'autorité victorieuse « émanant exclusivement de Lui » est plus spécifique et plus proche que celle qui est auprès de Lui. Voilà pourquoi Il exhorte Son serviteur à dire : « ***Accorde-moi, émanant exclusivement de Toi, une autorité victorieuse*** », à savoir l'autorité avec laquelle Il l'a assisté ; quant à ce qui est « auprès de Lui », c'est Son Secours qu'Il accorde par le biais des croyants, comme

720. La station de : « *Dieu était et aucune chose n'était avec Lui, et Il est maintenant tel qu'Il a toujours été* ».
721. Coran 18 : 65.
722. Coran 17 : 80.

dans Sa Parole : « ***C'est Lui qui t'a assisté par Son Secours et par l'aide des croyants.*** »[723]

La « science *ladunī* » est le fruit de la servitude, de la conformité, de la sincérité et de la fidélité envers Dieu ﷻ et de l'effort fourni pour obtenir la science à partir de la niche de Son Messager ﷺ et pour exprimer sa parfaite soumission à lui. C'est à ce moment-là qu'Il accorde au serviteur une compréhension particulière du Livre et de la Sunna. Quand on demanda à l'Imam 'Alī ؓ, si Dieu ﷻ avait accordé quelque chose de particulier aux gens de la Maison du Prophète ﷺ, il répondit : « Non, par Celui qui a fendu en deux la graine et créé l'âme, sauf une compréhension particulière de Son Livre qu'Il accorde à Son serviteur. » Telle est la véritable « science *ladunī* ».

Quant à la science de celui qui se détourne du Livre et de la Sunna et qui ne s'attache pas à eux, elle émane de l'âme, de la passion et du démon. On reconnaît une « science *ladunī* et miséricordieuse » par sa conformité à ce qui a été apporté par le Messager ﷺ de la part de son Seigneur.

Il y a deux sortes de « science *ladunī* » : la science *ladunī* et miséricordieuse, à savoir la Révélation des Messagers et l'inspiration des serviteurs pieux, et la science *ladunī* et démoniaque, car le cycle de la Révélation a été scellé par le Messager de Dieu ﷺ et qu'il n'y en aura plus après lui.

Quant au fait de s'appuyer sur l'histoire de Moïse et de Khiḍr, que la paix soit sur eux, pour déclarer que la « science *ladunī* » permet de se passer de la Révélation (*Waḥy*), c'est tout simplement de l'hérésie et de la mécréance qui exclut l'individu de l'Islam et l'expose à un châtiment exemplaire. Moïse ؑ, n'avait pas été envoyé pour Khiḍr et ce dernier n'avait pas reçu l'ordre de le suivre, car si c'était le cas, Khiḍr aurait rejoint Moïse ؑ et serait resté avec lui. Voilà pourquoi il lui a demandé : « Est-ce toi Moïse le Prophète des Enfants d'Israël ? » Et Moïse ؑ lui a répondu : « Oui, c'est moi. » En revanche, Muḥammad ﷺ a été envoyé à tous : son Message est adressé à tous les hommes et tous les djinns et s'applique à toutes les époques. Si Moïse et Jésus, que la paix soit sur eux, étaient vivants, du vivant du Prophète ﷺ, ils l'auraient suivi ; et quand Jésus le fils de Marie ؑ, redescendra sur terre, il gouvernera avec la loi de Muḥammad ﷺ.

L'individu qui déclare que lui, ou un autre, est par rapport à Muḥammad ﷺ ce que Khiḍr était par rapport à Moïse ؑ doit renouveler son adhésion à l'Islam et faire un vrai témoignage, car en faisant une telle déclaration, il s'exclut entièrement de la Religion musulmane. Cet individu est un ami et un suppôt du diable et certainement pas un ami de Dieu ﷻ. Cette question est la frontière qui sépare les véritables soufis des faux qui ne sont en fait que des hérétiques.

---

723. Coran 8 : 62.

Par « son support est son impression » l'auteur entend que la voie de cette science est l'impression qu'elle procure ; par sa « perception est sa vision », il entend que cette science ne s'obtient pas par la raison et la déduction, mais par la vision et la contemplation ; et par « son attribut est son statut », il entend que l'on n'arrive à ses attributs que par elle : elle est sa propre preuve et son propre argument, l'indication et ce qui est indiqué, et c'est pour cette raison « qu'entre elle et l'invisible, il n'y a aucun voile », alors qu'entre les autres sciences et l'invisible, il y a un voile.

Ce à quoi les soufis font allusion, c'est la lumière de l'Objet contemplé qui efface les pouvoirs et les facultés des sens et qui les remplace ; c'est l'Objet contemplé avec Sa Lumière qui fait disparaître tout ce qui est autre que Lui lorsqu'Il Se manifeste. Selon eux, c'est la signification de la tradition divine : « ***Une fois que Je l'ai aimé, Je deviens son ouïe avec laquelle il entend, sa vue avec laquelle il voit, sa main avec laquelle il combat et son pied avec lequel il marche. C'est par Moi qu'il entend, par Moi qu'il voit, par Moi qu'il saisit et par Moi qu'il marche.*** »[724] La « science *ladunī* et miséricordieuse » est le fruit de cette conformité et de cet amour qui est généré par les actes surérogatoires qui rapprochent de Dieu ﷻ, après l'exécution des actes obligatoires ; et la « science *ladunī* et démoniaque » est le fruit de la non-conformité à la Révélation et de l'autorité de la passion et du démon. Et c'est à Dieu que l'on demande de l'aide.

724. Al-Bukhārī, 6502.

Chapitre 53
La Station de la sagesse (*al-Ḥikma*)

Parmi les stations de «***c'est Toi que nous adorons et c'est à Toi que nous demandons de l'aide***», il y a la station de la sagesse. Le Très-Haut dit: «***Il donne la sagesse à qui Il veut. Celui à qui la sagesse a été donnée a reçu un bien immense***»[725], «***Dieu a fait descendre sur toi le Livre et la Sagesse. Il t'a enseigné ce que tu ne savais pas. La Grâce de Dieu envers toi est infinie***»[726] et Il dit à propos du Messie ﷺ: «***Dieu lui enseignera le Livre, la Sagesse, la Torah et l'Evangile***»[727].

Il y a dans le Livre Saint deux types de sagesse: Celle qui est mentionnée toute seule, et celle qui est mentionnée avec le Livre. En ce qui concerne la première, les exégètes ont dit qu'il s'agissait de la Prophétie ou de la connaissance du Coran. Ibn 'Abbās, que Dieu soit satisfait de lui et de son père, a dit: «C'est la connaissance du Coran: son *nāsikh* et son *mansūkh*[728], ses versets explicites et ses versets ambigus, ce qui y est anticipé et ce qui y ajourné, ce qui y est déclaré licite et ce qui y est déclaré illicite, et d'autres éléments de ce genre.» Aḍ-Ḍaḥḥāk a dit: «C'est le Coran et sa compréhension.» Mujāhid a dit: «C'est le Coran, la science et la jurisprudence» et: «C'est la parole et l'action justes». An-Nakha'ī a dit: «C'est la signification et la compréhension des choses.» Al-Ḥasan a dit: «C'est le scrupule dans la Religion de Dieu ﷻ.» C'est comme s'il l'avait expliquée par son fruit et son exigence. En ce qui concerne la seconde, celle qui est mentionnée avec le Livre, c'est la Sunna. C'est aussi l'opinion d'ash-Shāfi'ī et d'autres Imams. Un autre savant a dit: «C'est l'accomplissement par la Révélation». Mais l'explication la plus connue et la plus complète, c'est que la sagesse est la Sunna.

La meilleure définition que l'on ait proposée de la sagesse reste celle de Mujāhid et de Mālik qui ont dit: «C'est la connaissance de la vérité et sa mise en œuvre, et la parole et l'action justes.» Mais cela n'est possible que si l'on connaît le Coran et que si l'on comprend les lois de l'Islam et les réalités de la foi.

Il y a deux sagesses, la sagesse au sens de gnose (*'ilmiyya*) et la sagesse pratique (*'amaliyya*). La gnose, c'est la connaissance des réalités cachées des choses et

725. Coran 2: 269.
726. Coran 4: 113.
727. Coran 3: 48.
728. Le *mansūkh* (l'abrogé) et le *nāsikh* (l'abrogatif, l'abrogatoire). Certains versets du Coran sont dits *mansūkh* lorsque l'on considère qu'une révélation ultérieure dans un autre verset vient les modifier ou les corriger. Ce verset correctif est alors dit *nāsikh*.

comment les causes sont rattachées à leur objet, sur le plan du Décret et de la Loi. Quant à la définition de la sagesse pratique, c'est celle que l'auteur des *Manāzil* propose en disant : « la sagesse, c'est mettre les choses à leur place. »

Les degrés de la sagesse

L'auteur des *Manāzil* dit : « Il existe trois degrés de sagesse. (**1**) Le premier, c'est le fait de donner à chaque chose le droit qui lui a été alloué, sans dépasser les limites, sans le lui donner trop tôt, ni trop tard »[729].

Du moment que les choses ont des degrés et des droits nécessaires du point de vue de la Loi et du Décret, qu'elles ont des limites et des fins qu'elles atteignent et ne franchissent pas, et qu'elles ont des temps qu'elles ne peuvent pas avancer ni retarder, la sagesse consiste à respecter ces trois conditions, à savoir remplir le droit que Dieu ﷻ a donné à chaque rang dans Sa Loi et Son Décret, et ne pas lui faire dépasser sa limite, sans quoi tu transgresserais la sagesse et tu t'opposerais à elle ; et tu ne dois pas chercher à le hâter, sans quoi tu transgresserais également la sagesse, ni à le retarder, sans quoi tu le raterais. Tel est le statut général de toutes les causes et de leurs objets sur le plan de la Loi et du Décret. Les enfreindre équivaut à nier la sagesse, comme on gaspille les semences et l'eau d'irrigation. Transgresser le droit, c'est comme irriguer excessivement le champ ; et hâter le droit, c'est comme moissonner avant que les graines n'aient terminé leur cycle de maturité. De même, renoncer à se nourrir, à boire et à s'habiller est un manque de sagesse, une transgression des limites par rapport aux choses dont a nécessairement besoin, et chercher à les hâter ou à les retarder par rapport à leur temps approprié est également un manque de sagesse.

Dieu ﷻ a légué la sagesse à Adam et à ses descendants : l'homme parfait est celui qui hérite une part complète de son père et le demi-homme, comme la femme, hérite d'une demi-part. La différence entre les hommes en matière de sagesse n'est connue que de Dieu ﷻ. Les hommes les plus parfaits en la matière sont les Messagers, que la prière et la paix soient sur eux, au-dessus, il y a les Messagers qui étaient doués d'une ferme résolution, et parmi eux, Muḥammad ﷺ était le plus parfait. C'est pour cette raison que Dieu ﷻ lui a accordé des grâces sans pareilles, de même qu'Il a été gracieux envers sa Communauté en lui accordant la sagesse, conformément à Ses Paroles :

« ***Sans la Grâce de Dieu sur toi et Sa Miséricorde, certains de ces gens auraient voulu t'égarer ; mais ils n'égarent qu'eux-mêmes, et ils ne te nuisent en rien. Dieu a fait descendre sur toi le Livre et la Sagesse. Il t'a enseigné ce que tu ne savais pas. La Grâce de Dieu envers toi est***

729. *Manāzil*, op. cit., p. 78.

infinie»[730], et «***C'est ainsi que Nous vous avons envoyé un Messager pris parmi vous. Il vous communique Nos Signes ; il vous purifie ; il vous enseigne le Livre et la Sagesse ; il vous enseigne ce que vous ne saviez pas***»[731].

L'ordre entier dans l'existence est lié à cette qualité, et chaque désordre dans l'existence et en l'homme est lié à une défaillance par rapport à elle. Les gens les plus parfaits sont ceux qui en ont reçu la plus grande part et les gens les plus imparfaits sont ceux qui en ont hérité le moins. La sagesse repose sur trois piliers : la science, la mansuétude et la patience ; et ses contraires sont l'ignorance, la frivolité et l'empressement. Il ne peut y avoir de sagesse chez l'ignorant, le frivole et le pressé. Et Dieu est Plus Savant.

Anṣārī poursuit : « (2) Le deuxième degré consiste à contempler la considération de Dieu dans Sa Promesse, à reconnaître Son Equité dans Son Jugement et à observer Sa Bonté dans Sa Privation »[732].

C'est-à-dire reconnaître la Sagesse dans la promesse et la menace, et contempler Son Jugement dans Sa Parole : «***Dieu ne lèse personne, fût-ce du poids d'un atome. S'il s'agit d'une bonne action, Il en double la valeur et Il donne, émanant de Lui, une récompense immense***»[733]. Tu dois contempler Son Équité dans Sa Menace et Sa Bonté dans Sa Promesse, car tout repose sur Sa Sagesse. De même, tu dois connaitre Son Equité dans Ses Jugements, par rapport à la Loi et à la création, qui ont cours sur les créatures. Ils ne comportent aucune injustice, aucune partialité et aucune iniquité, même quand Il les fait appliquer par des individus injustes, car Il est le Plus Juste parmi les justes. Tu dois « observer Sa Bonté dans Sa Privation », car Il est le Généreux dont les dons n'épuisent pas Ses trésors ; et quand Il donne, Sa Main n'est jamais vide. Il ne prive de Ses dons qu'en raison d'une sagesse parfaite, car Il est le Très-Généreux et le Sage, et Sa Sagesse n'est pas incompatible avec Sa Générosité.

Dieu ﷻ ne pose Sa Bonté et Sa Grâce que dans le lieu approprié et au moment opportun, et conformément à ce que Sa Sagesse exige. Si Dieu ﷻ répandait inconditionnellement la richesse sur Ses serviteurs, ils se corrompraient et s'anéantiraient. S'Il savait qu'il y avait quelque bien chez les mécréants, un accord pour le bienfait de la foi, une gratitude pour ce bienfait et un amour et une reconnaissance de leur part, Il les aurait guidés vers la foi. Voilà pourquoi, quand ils dirent à propos des croyants : «***Est-ce sur ces gens-là, qui sont des***

730. Coran 4 : 113.
731. Coran 2 : 151.
732. *Manāzil*, op. cit., p. 78.
733. Coran 4 : 40.

nôtres, que Dieu a répandu Ses bienfaits ?»[734] Il dit : «***Dieu ne connaît-il pas mieux que quiconque ceux qui Lui sont reconnaissants ?***»[735].

J'ai entendu le Shaykh al-Islam Ibn Taymiyya, que Dieu sanctifie son esprit, dire à propos de ce verset : « Il s'agit de ceux qui connaissent la valeur du bienfait de la foi et qui Lui en sont reconnaissants. » Dieu ﷻ ne donne que par Sa Sagesse, Il ne prive que par Sa Sagesse et Il n'égare que par Sa Sagesse. Si l'individu clairvoyant réfléchissait sur les états de ce bas-monde et ses défaillances, il constaterait qu'il s'agit de la sagesse même. Ce bas-monde, l'Au-delà, le Paradis et l'Enfer ne sont peuplés de leurs habitants que par Sa Sagesse.

À propos de la sagesse, les gens ont trois avis :

Il y a ceux qui disent que la sagesse, c'est la correspondance entre Sa Science et Son objet de connaissance, et Sa Volonté et Son Vouloir avec l'objet de volonté. C'est le credo de ceux qui croient que les actes sont imposés par Dieu ﷻ, que l'individu n'a pas de volonté ni de capacité et qui déclarent que quoi qu'ils fassent, ils ne seront pas jugés et ne sont aucunement responsables de leurs actes, à savoir les *Jabrites*. Or, il s'agit de la négation de la sagesse, car la correspondance de l'objet de connaissance et de l'objet de volonté est plus générale qu'une sagesse ou son contraire, car même en ce qui concerne l'individu idiot, sa connaissance correspond à son objet de connaissance et sa volonté correspond à son objet de volonté, et cela en dépit de son idiotie.

C'est la doctrine des *Qadarites*[736] qui disent que la sagesse est ce qui est dans l'intérêt des serviteurs et qui leur procure des avantages. Or, ceci est la négation de la Sagesse attribuée à Dieu ﷻ, car ils l'ont comparée à celle de Ses créatures.

C'est l'opinion des gens de la corroboration et de la Sunna, à savoir que la sagesse est la finalité de Sa création et de Ses commandements. C'est pour elle qu'Il ordonne, décrète et crée. C'est Son Attribut qui subsiste par Lui, comme Ses autres Attributs essentiels : Son Ouïe, Sa Vue, Sa Puissance, Sa Volonté, Sa Science, Sa Vie et Sa Parole. Nous répondrons aux *Jabrites* et aux *Qadarites* à une autre occasion, mais pas ici. Et Dieu est Plus Savant.

Anṣārī poursuit : « (3) Le troisième degré consiste à atteindre la clairvoyance par ton raisonnement, la vérité par ton enseignement et le But par ton allusion »[737].

C'est-à-dire que tu atteignes le plus haut degré de la science par ton raisonnement, à savoir la clairvoyance. Dans l'état de clairvoyance, la relation entre les connaissances et le cœur est comme la relation entre l'objet observé

734. Coran 6 : 53.
735. *Ibid.*
736. Les *Qadarites* affirment que les êtres humains possèdent le libre arbitre, ce qui justifie le châtiment divin et exonère Dieu ﷻ de toute responsabilité du mal dans le monde.
737. *Manāzil*, op. cit., p. 78.

et le regard. C'est cette qualité qui a distingué les Compagnons du reste de la Communauté, et c'est le plus haut degré des savants. Le Très-Haut dit : « ***Dis : Voici mon chemin ! J'appelle à Dieu en toute clairvoyance, moi et ceux qui me suivent.*** »[738] C'est-à-dire : j'appelle à Dieu en toute clairvoyance et ceux qui me suivent appellent à Dieu ﷻ en toute clairvoyance. Il en résulte que ceux qui suivent le Messager de Dieu ﷺ sont bien les gens clairvoyants qui appellent à Dieu ﷻ en toute clairvoyance. Ceux qui n'en font pas partie ne sont pas ceux qui le suivent sur la voie de vérité et de conformité, même s'ils font partie des siens du point de vue de l'appartenance religieuse et de l'appel à Dieu ﷻ.

Quant à sa parole : « la vérité par ton enseignement », elle peut signifier deux choses : Si tu instruis quelqu'un, tu dois le guider vers la vérité, ou si tu es instruis par quelqu'un tu dois arriver à la vérité et ne pas t'arrêter avant.

Et sa parole : « et le But par ton allusion » signifie que tu dois faire partie des « gens de l'impression » qui, par leurs allusions, n'indiquent que le But recherché au-delà duquel il n'y a pas d'autre objectif. Les soufis donnent le nom d'allusions aux informations sur les connaissances et sur Ce qui est désiré, car l'Objet de connaissance est trop Majestueux pour être décrit correctement par l'expression verbale. Il est au-delà. Ainsi, le parfait est celui dont l'allusion porte sur le But et cela n'est possible qu'au serviteur qui s'est annihilé par rapport à sa forme, sa passion et son désir et qui subsiste par son Seigneur et Sa Volonté.

L'allusion de chacun dépend de sa connaissance et de son aspiration ; et les connaissances et les aspirations des soufis doivent être déduites de leurs allusions. Et c'est à Dieu que l'on demande de l'aide.

738. Coran 12 : 108.

Chapitre 54
La Station de l'intuition (*Firāsa*)[739]

Parmi les stations de «***c'est Toi que nous adorons et c'est à Toi que nous demandons de l'aide***», il y a la station d'*al-Firāsa*.

Le Très-Haut dit: «***Il y a vraiment là des Signes pour les perspicaces (al-Mutawassimīn: ceux qui observent attentivement)***»[740]. Mujāhid a dit: «Les *Mutawassimīn* sont les *Mutafarrisīn* (intuitifs)». Ibn 'Abbās ﵄ a dit: «Ce sont les observateurs (*Nāẓirīn*)», Qatāda a dit: «Ce sont ceux qui tirent des leçons» et Muqātil a dit: «Ce sont ceux qui réfléchissent». Il n'y a pas de contradictions dans ces déclarations. En effet, lorsque l'observateur observe les ruines et les traces des maisons des négateurs, cela lui procure une *Firāsa*, une leçon et une pensée. Le Très-Haut dit à propos des hypocrites: «***Si Nous voulions, Nous te les montrerions sous leur vrai jour en sorte que tu les reconnaîtrais à leurs marques, et tu les reconnaîtrais au style (laḥn)***[741] ***de leur langage***»[742]. La première reconnaissance est donc la *Firāsa* du regard et de la vue; et la deuxième reconnaissance est la *Firāsa* de l'oreille et de l'ouïe.

J'ai entendu le Shaykh al-Islam Ibn Taymiyya, que Dieu sanctifie son esprit, dire: «Dieu a lié son identification des hypocrites à la considération de la Volonté et n'a pas lié le style de leur langage à une condition, mais Il a plutôt informé de cela en tant que confirmation proche du serment, et a dit: «tu les reconnaîtrais au style de leur langage», à savoir leur solécisme, le fond de leur discours et sa teneur.» Il y a deux types de *laḥn*: le juste et le faux.

Le juste est divisé en deux catégories: l'habileté, comme dans la parole du Prophétique: «*Il se peut que certains soient plus habiles dans leur argumentaire que d'autres.*»[743]; et le détour de langage et l'allusion qui sont proches de la métonymie. Le poète a dit:

«*Le discours le plus agréable, c'est celui que / Les auditeurs désirent entendre et qui est prononcé avec mesure,*

C'est un langage de vérité, parfois métaphorique / Certes, le meilleur discours est le Laḥn.»

---

739. *Al-Firāsa*: l'intuition et la capacité de connaître la réalité intérieure des choses à partir de leur réalité extérieure. Ce terme signifie également la *physiognomonie*.

740. Coran 15: 75.

741. *Al-Laḥn* est le fond et la teneur de la parole que l'auditeur comprend après avoir réfléchi sur ce qui se cache derrière.

742. Coran 47: 30.

743. Al-Bukhārī, 7169.

Quant au faux, c'est la faute de langage. Elle consiste à utiliser un mot de manière incorrecte, soit en commettant involontairement la faute, soit en voulant désigner une autre signification que ce mot ne possède pas. En résumé, Dieu ﷻ a fait serment que leur identification est possible par le *Laḥn* de leur discours. Il plus facile de connaître le locuteur et ce qu'il pense au fond de lui-même à son langage, qu'à ses marques et au signe sur son visage. La preuve contenue dans le discours du locuteur est plus évidente que sa marque visible. *Al-Firāsa* est liée aux deux genres, la vue et l'écoute. Dans les *Sunan* d'At-Tirmidhī, il est rapporté d'après Abū Sa'īd al-Khudrī ﷺ, que le Prophète ﷺ a dit : « *Craignez al-Firāsa du croyant car il observe par la lumière divine* », puis il récita trois fois : ***Il y a vraiment là des Signes pour les perspicaces.***[744] »[745].

Les différentes formes de *Firāsa*

La première est *al-Firāsa* qui découle de la foi. C'est celle dont il est question dans cette station. Elle est causée par une lumière que Dieu ﷻ projette dans le cœur de Son serviteur qui lui permet de faire la différence entre ce qui est authentique et ce qui est inauthentique, ce qui a cours et ce qui n'a pas cours, ce qui est vrai et ce qui est faux. C'est une pensée qui attaque le cœur et qui en déloge ce qui est contraire [à la foi]. Elle bondit sur le cœur comme le lion bondit sur sa proie. Cette *Firāsa* dépend de la force de la foi. *Al-Firāsa* de celui dont la foi est forte est plus aiguisée.

Abū Sa'īd al-Kharrāz a dit : « Celui qui voit avec la lumière d'*al-Firāsa* voit avec la lumière de la Vérité. La substance de sa science avec Dieu est sans distraction et sans omission, et c'est un jugement juste qui sort de la bouche de Son serviteur. » Al-Wāsiṭī a dit : « *Al-Firāsa*, c'est l'étincèlement des lumières qui brillent dans les cœurs. Elle génère la connaissance de tous les secrets dans le monde des mystères, d'un mystère à l'autre, jusqu'à ce que le serviteur contemple les choses comme Dieu les lui montre et puisse lire dans la conscience des créatures ». Ad-Darānī a dit : « *Al-Firāsa*, c'est le dévoilement de l'âme et la vision du mystère. Elle fait partie des stations de la foi ». Un autre maître a dit à propos d'*Al-Firāsa* : « Les esprits circulent librement dans le royaume des Anges et observent les réalités des mystères. Ils parlent alors des secrets des créatures par rapport à ce qu'ils contemplent et non par rapport à ce qu'ils supposent ou estiment ».

'Amr Ibn Nujayd a dit : « Shāh al-Kirmānī[746] possédait une *Firāsa* infaillible. Il disait : Celui qui détourne son regard des choses interdites, qui retient ses désirs,

744. Coran 15 : 75.
745. At-Tirmidhī, V, 3127.
746. Abū al-Fawāris Shāh Ibn Shujā' (m. 786/1384) : souverain de la dynastie Mozaffaride de 1358 à 1384. Il renonça aux fastes du pouvoir pour se consacrer à la voie spirituelle.

qui remplit son intérieur avec la vigilance et son extérieur avec la conformité à la Sunna, et qui ne mange que des choses licites, sa *Firāsa* devient infaillible. » Abū Ja'far al-Ḥaddād a dit : « *Al-Firāsa* est la première pensée qui ne rencontre pas d'opposition. Si elle est repoussée par une autre pensée de la même espèce, il s'agit alors d'une pensée et d'une parole de l'âme. » Abū-Ḥafṣ an-Naysābūrī a dit : « Personne ne doit déclarer qu'il est doté de *Firāsa*, car il faut craindre celle des autres, et c'est pourquoi le Prophète ﷺ a dit : « *Craignez al-Firāsa du croyant car il observe par la lumière divine* » et il n'a pas dit : « Observez les gens ». Comment peut-on prétendre que l'on possède *al-Firāsa* alors que l'on devrait plutôt la craindre ? »

Aḥmad Ibn 'Āṣim al-Anṭākī[747] a dit : « Lorsque vous vous asseyez avec les personnes véridiques, soyez sincères envers elles, car elles ont le pouvoir de soutirer des informations des cœurs. Elles pénètrent dans vos cœurs et en sortent sans que vous vous en aperceviez ». Un jour, alors que Junayd parlait aux gens, un jeune chrétien se leva et dit sur un ton désapprobateur : « Ô Shaykh, que signifient les paroles du Prophète ﷺ : « *Craignez al-Firāsa du croyant car il observe par la lumière divine* » ? » Junayd baissa la tête un moment, puis il releva la tête et dit au jeune : « Soumets-toi à Dieu, l'heure est venue pour que tu deviennes musulman. » Le jeune homme entra aussitôt en Islam. Dans les anciennes écritures, il est dit : « *Al-Firāsa* du véridique est infaillible ».

Ibn Mas'ūd ﵁, a dit : « Les personnes les plus intuitives sont au nombre de trois : Al-'Azīz[748] par rapport à Joseph ﵇, lorsqu'il dit à son épouse : ***Traite-le généreusement ! Peut-être nous sera-t-il utile ou le prendrons-nous comme enfant***[749] ; la fille de Shu'ayb par rapport à Moïse ﵇, lorsqu'elle dit à son père : ***Prends-le à ton service ! Tu ne saurais mieux engager pour te servir que cet homme fort et digne de confiance***[750] ; Abū Bakr par rapport à 'Umar ﵁, lorsqu'il le désigna en tant que successeur ». Et dans une variante : « Et l'épouse de Pharaon lorsqu'elle lui dit à propos de Moïse ﵇ : ***Il est pour moi et toi la joie de nos yeux ; ne le tuez pas ! Peut-être nous sera-t-il utile ou le prendrons-nous pour fils***[751] ».

Parmi les membres de la Communauté, le véridique [Abū Bakr] ﵁, possédait la plus grande *Firāsa*, puis il y avait 'Umar ibn al-Khaṭṭāb ﵁, dont les anecdotes concernant sa *Firāsa* sont notoires. Chaque fois qu'il disait à propos d'une affaire : « Je pense qu'il arrivera ceci », cela se produisait. Les différentes confirmations [de ses intuitions] par son Seigneur [dans le Coran] suffisent comme preuve.

---

747. Aḥmad Ibn 'Āṣim al-Anṭākī (m. 239/853-854) : célèbre Imam, prédicateur et soufi syrien surnommé l'» espion des coeurs » (*Jāsūs al-Qulūb*) en raison de sa puissante *Firāsa*.
748. Celui qui avait acheté le Prophète Joseph ﵇.
749. Coran 12 : 21.
750. Coran 28 : 26.
751. Coran 28 : 9.

Une fois, lorsqu'un homme nommé Sawād Ibn Qārib entra à la mosquée, 'Umar dit : « Si je ne me trompe pas, cet homme était un sorcier – ou cet homme connaissait la sorcellerie durant la période de la *jāhiliyya* – Lorsque Sawād s'assit en face de lui, 'Umar lui répéta ce qu'il avait pensé, et l'homme dit : « Gloire à Dieu ! Ô Commandeur des croyants, tu n'as accueilli personne comme tu l'as fait avec moi ? » 'Umar : « Nous étions encore plus durs durant la *jāhiliyya*. Mais réponds plutôt à ma question. » Sawād dit : « Tu dis vrai, ô Commandeur des croyants, je pratiquais la sorcellerie durant la *jāhiliyya*. » Puis il raconta son histoire.

Al-Firāsa de 'Uthmān Ibn 'Affān ﷺ, était juste. Anas Ibn Mālik ﷺ, a rapporté qu'un jour, alors qu'il se rendait auprès de 'Uthmān ﷺ, il croisa une femme dans la rue, se mit à admirer sa beauté et poursuivit son chemin. Quand il entra auprès de 'Uthmān, celui-ci dit : « Certains parmi vous entrent avec des traces de fornication encore fraiches dans leurs yeux ! » Surpris, Anas dit : « Ô Commandeur des croyants, est-ce que la Révélation aurait encore cours après la mort du Messager de Dieu ﷺ ? » 'Uthmān répondit : « Non. Il s'agit plutôt d'observation, de preuve et de *Firāsa* véridique. » *Al-Firāsa* des Compagnons ﷺ était la plus juste. Celle-ci découle de la vie et de la lumière que Dieu ﷻ donne aux serviteurs qu'Il veut. Le cœur du serviteur est alors vivifié et illuminé, et son intuition est rarement fausse, conformément à la Parole divine : « ***Celui qui était mort, que Nous avons ressuscité et à qui Nous avons donné une lumière avec laquelle il marche parmi les hommes est-il semblable à celui qui se trouve dans les ténèbres d'où il ne sortira jamais ?*** »[752]. Il était mort à cause de la mécréance et de l'ignorance, et Dieu ﷻ lui a redonné vie par la foi et la science, et Il lui a donné, par le Coran et la foi, une lumière avec laquelle il marche parmi les hommes sur la bonne voie, et au milieu des ténèbres. Et Dieu est Plus Savant.

Le deuxième genre de *Firāsa*, c'est celle qui est obtenue par la discipline, la faim, les veillées et les retraites. Lorsque l'âme est débarrassée des obstacles, elle obtient une *Firāsa* et un dévoilement qui dépendent de son degré de dépouillement. Cela est commun au croyant et au mécréant et ne constitue pas une preuve de foi et de sainteté, mais la plupart des ignorants le croient. Il s'agit d'une *Firāsa* qui ne dévoile pas une science bénéfique ni une bonne voie. C'est plutôt une partie de *Firāsa*, comme celle des dirigeants, des observateurs, des médecins, etc. Il est connu qu'*al-Firāsa* des médecins découle de leur maîtrise de leur art. Celui qui veut en savoir plus peut consulter les histoires et les anecdotes concernant les médecins. La moitié de la médecine repose sur une *Firāsa* véridique et l'expérience. Et Dieu est Plus Savant.

---

752. Coran 6 : 122.

Le troisième genre de *Firāsa*, c'est celle qui repose sur la morphologie. Les médecins ont rédigé de nombreux livres en la matière et se sont appuyés sur la morphologie pour tirer des conclusions sur les caractères : comme le fait que la tête de petite dimension est l'indice d'un petit intellect ; que la tête et la poitrine de grandes dimensions sont l'indice d'un grand caractère, d'une grande patience et d'une grande générosité et qu'à l'inverse, la tête et la poitrine de petites dimensions sont l'indice d'un petit caractère ; que les petits yeux et la faible vision sont l'indice d'une trivialité et du peu de chaleur du cœur ; que les yeux très blancs avec de petites taches rouges sont l'indice du courage, de l'audace et de l'éveil ; que la rondeur des yeux et leurs mouvements rapides sont l'indice de trahison, de ruse et de tromperie. Le plus souvent, *al-Firāsa* est liée à l'observation des yeux, car l'œil est le miroir du cœur et ce qui y est contenu ; elle est liée aussi à la langue, car celle-ci est le messager et l'interprète du cœur. Ainsi, les yeux jaunâtres et la blondeur sont des indices de corruption ; l'isolement que l'on perçoit dans les yeux est un indice d'immoralité et d'indécence ; les cheveux trop longs, trop sales et non coiffés sont des indices de déséquilibre et de stupidité, alors que les cheveux ni trop longs ni trop courts, et bien coiffés, sont des indices d'équilibre. Le principe de cette *Firāsa* repose sur l'équilibre entre l'instinct et la forme, et entre le tempérament et l'esprit.

C'est cet équilibre qui déterminera l'équilibre et la modération des caractères et des actions. Plus l'instinct et la forme sont en déséquilibre et plus les caractères et les actions sont immodérés. Ceci a lieu quand on n'intervient pas sur la nature de l'âme. Celui dont l'instinct et la forme sont en équilibre acquiert les caractères de celui qu'il côtoie et à qui il se compare, par sa comparaison et son côtoiement. Celui qui côtoie les bestiaux deviendra le pire des hommes par rapport aux caractères et aux actes, et il éprouvera de grandes difficultés à se débarrasser de ses qualités bestiales. De même, celui dont l'instinct et la forme sont déséquilibrés peut acquérir de nobles caractères et accomplir de belles actions s'il fréquente les hommes parfaits. Cela deviendra naturel chez lui, car le compagnonnage et les habitudes peuvent donner naissance à de nouveaux caractères et à de nouvelles facultés. Il faut réfléchir à cela et ne pas s'empresser de porter un jugement en se basant sur *al-Firāsa*, car on peut se tromper. Ces choses ne sont que des causes et non des obligations, car elles peuvent être contrariées par l'absence d'une condition ou d'un obstacle.

L'intuition de l'individu intuitif est liée à trois choses : ses yeux, ses oreilles et son cœur. Son œil lui permet d'observer les marques et les signes ; son oreille lui permet d'écouter la parole : la diction, l'exposition, le fond, la signification, le ton, l'allusion et l'allégorie dans le propos. Son cœur lui permet d'aller au-delà de ce que ses yeux ont vu et de ce que ses oreilles ont entendu et de l'interpréter, comme ceux qui examinent les pièces de monnaie pour en identifier la matière,

et voir si elles sont fausses ou vraies. De même, l'intuitif passe de l'extérieur de l'aspect à l'intérieur de l'esprit et du cœur. Son examen des esprits est comme le monnayeur qui identifie la matière en examinant les pièces de monnaie. C'est la même méthode qu'utilisent les spécialistes du *Ḥadīth*: une chaîne de transmission aussi claire que le soleil peut être embarquée sur un faux vaisseau. Le spécialiste peut alors identifier [ce qui n'est pas authentique] comme le monnayeur identifie la fausse matière sous l'argent apparent. *Al-Firāsa* permet également de faire la différence entre celui qui dit la vérité et celui qui ment par l'observation de leurs paroles, de leurs actions et de leurs états. *Al-Firāsa* est suscitée par deux causes: l'acuité intellectuelle de l'intuitif, la subtilité de son cœur et sa vivacité d'esprit. Puis l'apparition des signes et des arguments à l'intuitif. Lorsque ces deux causes sont réunies, sa *Firāsa* a toutes les chances d'être juste, et si elles sont absentes, il y a peu de chances que sa *Firāsa* soit juste. Lorsqu'une cause est forte et que l'autre est faible, la *Firāsa* sera moyenne.

Iyās Ibn Mu'āwiya[753] était doté d'une immense *Firāsa*, et les anecdotes le concernant sont populaires. C'était aussi le cas de l'Imam ash-Shāfi'ī, et il paraît même qu'il a écrit des livres sur ce sujet. J'ai été témoin de certaines prédictions étonnantes du Shaykh al-Islam Ibn Taymiyya, que Dieu sanctifie son esprit, et celles dont je n'ai pas été témoin sont bien plus nombreuses. Il avait annoncé à ses compagnons l'arrivée des tatares en Syrie en l'an 699/1299, que les armées musulmanes seraient défaites, que des massacres et des pillages auraient lieu à Damas[754] et que les ennemis s'acharneraient surtout sur les biens. Il leur annonça cela avant même que les troupes tatares ne se mettent en mouvement. Ensuite, il informa les gens et les gouvernants quand les tatares se mirent en mouvement en l'an 702/1302 et se dirigèrent vers la Syrie, qu'ils essuieront une défaite cuisante et que les Musulmans remporteraient une victoire éclatante et il jura soixante-dix fois que cela se réalisera. Quand on lui disait: «Dis: Si Dieu le veut!», il répondait: «Si Dieu le veut! en tant que réalisation et pas en tant que commentaire.» Et je l'ai entendu dire: «Lorsqu'ils insistèrent, je leur dis: N'insistez pas. Dieu a écrit dans la Table Gardée que cette fois, ils [= tatares] seront vaincus et que les armées musulmanes vaincraient.» Les commandants et l'armée goutèrent la douceur de la victoire avant d'affronter leur ennemi.

Son intuition partielle à propos de ces deux événements était précise comme la pluie. Lorsque l'on le convoqua en Égypte et que l'on voulut l'exécuter, et que les choses se précipitèrent pour lui, ses compagnons se réunirent pour lui faire leurs adieux et lui dirent: «Selon de nombreux messages, ils ont l'intention de

753. Iyās ibn Mu'āwiya (m. 122/): Le juge de Basra durant le règne de 'Umar Ibn al-'Azīz. Son immense intelligence et sa profonde intuition devinrent proverbiales dans la culture arabe.
754. La prise de Damas eut lieu en 658/1260.

te tuer.» Il dit: «Par Dieu, ils n'y parviendront jamais.» Ils dirent: «Seras-tu jeté en prison?» Il répondit: «Oui, j'y resterai longtemps. Ensuite, j'en sortirai et je pourrai parler de la Sunna aux gens.» Je l'ai entendu dire cela. Lorsque son ennemi surnommé Al-Jāshankīr[755] (le goûteur du sultan) prit le pouvoir et que l'on lui apporta la nouvelle en lui disant: «Maintenant, il pourra faire de toi ce qu'il veut.» Il se prosterna devant Dieu ﷻ pour Le remercier. Quand les gens, étonnés, lui demandèrent pourquoi il s'était prosterné, il répondit: «C'est le début de son déclin et de sa perte de pouvoir». Ils lui demandèrent: «Quand cela se produira?» Il répondit: «Son royaume disparaîtra avant que les chevaux des soldats ne soient attachés». Et c'est effectivement ce qui s'est produit. Ibn Taymiyya a dit aussi: «Quand mes compagnons et d'autres personnes viennent me voir, j'observe leurs visages et leurs yeux, et je vois des choses que je ne leur mentionne pas». On lui dit: «Pourquoi ne le leur dis-tu pas?» Il répondit: «Aimeriez-vous que je sois un espion, comme le sont les informateurs des gouverneurs?».

Un jour, je lui ai dit: «Si tu nous avais traités de cette manière, cela nous aurait été utile pour rester sur le droit chemin et pour améliorer notre comportement». Il répondit: «Nous ne l'auriez pas supporté plus d'une semaine, ou un mois». Il m'a également informé de certaines choses qui me concernaient et que je cachais au fond de moi. Il m'a annoncé certains événements d'une grande gravité dont j'ai été témoin, et d'autres dont j'attends l'avènement. Et les événements qu'il a annoncé à ses grands compagnons sont beaucoup plus nombreux que ceux dont j'ai été témoin.

Définition d'*al-Firāsa*

L'auteur des *Manāzil* dit: «*Al-Firāsa*, c'est la perception d'une réalité invisible sans s'appuyer sur la réalité visible [qui la précède]».

Quand tu perçois les choses avec tes yeux, on donne à cet état le nom de vision (*Ru'ya*), et si c'est avec un autre sens, on lui donnera un nom correspondant au sens qui a perçu la chose. Sa parole: «sans s'appuyer sur la réalité visible [qui la précède]» est une réalité commune au vertueux et au débauché, au croyant et au mécréant; c'est comme quand on prévoit la chute de pluies en voyant des éclairs et que l'on entend le tonnerre, ou comme les capitaines de bateaux qui annoncent une tempête quand ils voient que le ciel s'assombrit, ou comme les médecins qui prédisent la maladie d'un individu quand ils constatent sa pâleur. Or ce genre de prévisions est tellement précis que la plupart des gens ont des difficultés à le

755. Le sultan al-Muẓaffar Rukn ad-Dīn Baybars (m. 709/1309-1310): le douzième sultan mamelouk d'Égypte. Rukn ad-Dīn sera arrêté et exécuté par strangulation devant son rival an-Nāṣir Muḥammad.

comprendre. C'est également le cas quand on s'appuie sur le comportement et les actes d'un individu pour prévoir sa fin heureuse ou malheureuse en ce monde. Et la plupart du temps ces prévisions s'avèrent justes. Mais ce n'est pas de ce genre de *Firāsa* dont il est question chez les soufis, ni celle qui concerne la médecine, les arts ou l'agriculture. Et Dieu est Plus Savant.

Les degrés d'*al-Firāsa*

L'auteur des *Manāzil* dit: «Il existe trois degrés d'*al-Firāsa*. (**1**) Le premier, c'est une *Firāsa* fortuite et exceptionnelle qui sort de la bouche d'un «sauvage» (*waḥshī*) une fois dans sa vie, quand le besoin de l'entendre se fait sentir chez un aspirant sincère, et sans que cette personne ne sache d'où elle lui vient et sans que l'on ne prête attention à elle. Et cela n'est pas exempt de sorcellerie ni des arts divinatoires semblables, car elle n'indique pas une essence [de la vérité], ne découle pas d'une science et n'est pas précédée par un *Wujūd*[756]. »[757].

Ce qu'il entend par ce genre de *Firāsa*, c'est celle qui sort de la bouche des insouciants, ceux qui ne sont pas dotés de l'éveil des maîtres des cœurs. C'est pour cela qu'il dit: «c'est une *Firāsa* fortuite et exceptionnelle qui sort de la bouche d'un *sauvage*», c'est-à-dire de la bouche de quelqu'un qui n'est pas habitué à l'invocation de Dieu ﷻ et à qui son compagnon ne fait pas confiance. Ce dévoilement sort alors de sa bouche une fois dans sa vie, comme la flèche qui atteint la cible sans avoir été tirée par un archer.

Par «quand le besoin de l'entendre se fait sentir chez un aspirant sincère», il entend la sagesse qui sort de la bouche de cet individu quand l'aspirant sincère en a besoin. Lorsque ce dernier l'entend d'une autre personne, il y fait plus attention et elle produit plus d'effets sur lui.

Sa parole «sans que cette personne ne sache d'où elle lui vient» signifie que cette personne auprès de qui cette sagesse est arrivée ne sait ni comment ni pourquoi elle est arrivée et pourquoi il l'a dite, et on ne prête pas attention à elle. C'est comme le bon augure. Le Messager de Dieu ﷺ aimait les bons augures. *Aṭ-Ṭayra* (superstition liée au vol des oiseaux) en fait partie, mais le croyant ne doit pas y recourir, car c'est de l'associationnisme, et ce qu'il entend ne doit pas le détourner de son but et de son objectif. Il doit plutôt s'en remettre à Dieu ﷻ, Lui faire confiance, et repousser la superstition liée au vol des oiseaux par sa confiance en Dieu.

756. Ici le terme *wujūd* signifie contemplation.
757. *Manāzil*, op. cit., p. 80.

Dans les deux *Ṣaḥīḥ*, il est rapporté d'après Ibn Mas'ūd ﷺ, que le Prophète ﷺ a dit : « *La superstition (Ṭayra) est de l'associationnisme ! La superstition est de l'associationnisme ! Chacun d'entre nous en est atteint, mais Dieu la fait disparaître lorsque l'on s'en remet à Lui* »[758]. Ceux dont le cœur est éveillé entendent des choses étonnantes. Parfois, il s'agit d'une parole dictée par un Ange que l'individu prononce et d'autres fois, d'une parole dictée par un démon. Ce qui est dicté par un Ange est une bonne nouvelle, une mise en garde ou un avertissement ; et ce qui est dicté par un démon suscite la tristesse, la peur et l'associationnisme, et éloigne l'individu de ses objectifs. L'homme doté d'aspiration et de résolution ne s'attache pas à ces choses et n'y prête pas attention. Quand il entend une chose qui lui plaît, il y voit un bon augure et cela augmente son espérance et sa bonne opinion. Il loue Dieu ﷻ, Lui demande de réaliser son vœu et s'appuie sur Son aide pour qu'il se réalise. Et quand il entend une chose qui lui déplaît, il se réfugie en Dieu ﷻ, implore Sa Protection et Son Aide, se réfugie dans *at-Tawḥīd* et dit : **« Ô mon Dieu ! Point d'augure si ce n'est le Tien ; point de bien si ce n'est le Tien ; point de Dieu en dehors de Toi. Ô mon Dieu ! Tu es le seul [qui aide à accomplir] les bonnes actions et le seul qui élimine les mauvaises actions, et il n'y a de force et de pouvoir que par Toi »**[759]. Le cœur de celui qui est affecté par la superstition et qui y acccroche son aspiration souffrira beaucoup plus qu'il n'en tirera des bénéfices.

La parole de l'auteur « cela n'est pas exempt de sorcellerie » signifie qu'elle est de la même espèce. Les états des sorciers étaient connus et le sont encore. Ils donnent des informations à travers leurs frères, les démons, qui parviennent subrepticement à écouter. Ces personnes existent encore et ils sont plus nombreux aux époques et dans les lieux où la lumière de la prophétie est occultée. C'est pour cette raison qu'ils étaient très nombreux durant la *Jāhiliyya*. Dans chaque époque d'ignorance, chaque lieu d'ignorance et chaque communauté ignorante, leur nombre augmente. Et cela dépend de leur compagnonnage avec les démons, de leur soumission à eux et du culte qu'ils leur vouent. Sa parole « ni des arts divinatoires semblables » signifie des pratiques similaires comme le traçage de lignes sur le sable, le jet de pierres, la direction de vol des oiseaux, le tirage au sort illégal et non légal, l'*Istiqsām*[760] et les autres pratiques païennes qui conduisent à la perdition et à la catastrophe.

---

758. Aḥmad, I, 389, Abū Dāwud, IV, 3910 et Ibn Māja, II, 3538.
759. Aḥmad, II, 220.
760. Pratique qui consistait à écrire deux choix possibles sur des coupes : « je dois faire ceci » et « je ne dois pas faire ceci » et de cacher les coupes jusqu'au moment où l'individu se décide d'agir. Il sort alors une coupe et suit ce qui y est écrit.

Sa parole « elle n'indique pas une essence » signifie qu'elle n'indique pas une vérité qui procède de Dieu ﷻ et n'est pas rattachée à Lui. Et elle « ne découle pas d'une science » signifie que c'est une conjecture et une supposition qui ne découle ni d'une science ni d'une certitude. Celui qui possède ce genre de *Firāsa* est toujours dans le doute par rapport à elle et n'a jamais de certitude. Sa parole « elle n'est pas précédée par un *Wujūd* » signifie que l'individu ne découvre pas la vérité avant cela. Au contraire, il ne s'appuie sur aucune trouvaille et ne fait pas partie des « gens du *Wujūd* ». Et Dieu est Plus Savant.

L'auteur poursuit : « (**2**) Le deuxième degré, c'est *al-Firāsa* que l'on cueille dans le potager de la foi, qui remonte de l'état authentique et qui brille de la lumière du dévoilement »[761].

Ce type de *Firāsa* est spécifique aux croyants, et c'est pourquoi l'auteur dit que l'on la cueille dans le potager de la foi. Il a comparé la foi à un potager car les plantes y poussent et s'y multiplient, et on peut en manger constamment avec la permission du Seigneur. Les plantes y sont ancrées solidement, leurs branches s'élèvent très haut dans le ciel et celui qui plante la foi dans la terre de son cœur pur et bon, qui l'arrose avec l'eau de la sincérité, de la véracité et de la conformité, cueillera cette *Firāsa* parmi les nombreux fruits de ce potager. Sa parole : « qui remonte de l'état authentique » signifie qu'*al-Firāsa* authentique découle de l'état authentique. Chaque fois que l'état sera sincère et authentique, *al-Firāsa* le sera aussi ; et « elle brille de la lumière du dévoilement » signifie que la lumière du dévoilement fait partie des réalités qui engendrent *al-Firāsa*, ou plus précisément, son origine est la lumière du dévoilement. La force de cette *Firāsa* dépend de celle de cette lumière et de sa substance. Et Dieu est Plus Savant.

L'auteur continue : « (**3**) Le troisième degré, c'est *al-Firāsa* éminente (*sariyya*), elle n'est pas importée de la pensée (*rawiyya*) et elle sort de la bouche d'un élu (*Muṣṭana'*) soit en termes clairs, soit sous forme d'allusion »[762].

Le terme *sariyya* a ici deux significations possibles. La première est qu'il s'agit soit d'une noble *Firāsa*, car « l'homme *sarī* » est « l'homme noble (*sharīf*) », conformément à l'une des deux interprétations de la Parole divine adressée à Marie, que la paix soit sur elle : « ***Ton Seigneur a placé à tes pieds un sarī*** »[763], c'est-à-dire un seigneur qui sera obéi, à savoir le Messie ; selon la seconde, le terme *sarī* signifie ici *sirr* (secret), auquel cas, cette *Firāsa* est liée aux réalités secrètes et non aux réalités apparentes. Lorsqu'il dit qu'elle « n'est pas importée de la pensée », il entend qu'elle n'est pas le fruit de l'élaboration de la pensée mais que c'est plutôt une réalité qui attaque le cœur sans que l'on n'en connaisse la raison ; et lorsqu'il dit qu'elle « sort

---

761. *Manāzil*, op. cit., p. 80.
762. *Ibid.*
763. Coran 19 : 24.

de la bouche d'un «*Muṣṭana'* «, il entend un serviteur qui a été choisi et élu parmi les autres, «soit en termes clairs soit sous forme d'allusion», cela signifie que cet élu communique par cette noble *Firāsa* des informations qui relèvent du monde du mystère, et il le fait soit directement, soit en utilisant un discours indirect, pour cacher son état, ou pour protéger l'information et faire en sorte qu'elle n'arrive qu'au bon destinataire, ou pour d'autres raisons. Et Dieu est Plus Savant.

Chapitre 55
La Station de l'exaltation (*at-Ta'ẓīm*)

Parmi les stations de « ***c'est Toi que nous adorons et c'est à Toi que nous demandons de l'aide*** », il y a la station de l'exaltation.

Cette station vient juste après celle de la connaissance, car plus on connaît Dieu ﷻ et plus on L'exalte dans son cœur, et ceux qui Le connaissent le mieux sont ceux qui L'exaltent et Le magnifient le plus. Dieu ﷻ blâme ceux qui ne L'exaltent pas comme Il est digne d'être exalté, qui ne Le connaissent pas comme Il doit être connu et qui ne Le décrivent pas par Ses véritables Attributs. Le Très-Haut dit : « ***Pourquoi n'espérez-vous pas en Dieu avec révérence ?*** »[764] Ibn 'Abbās et Mujāhid ont dit : « Pourquoi n'espérez-vous pas en la Magnificence de Dieu ? » Sa'īd ibn Jubayr a dit : « Pourquoi n'exaltez-vous pas Dieu comme Il est digne d'être exalté ? » et al-Kalbī a dit : « Pourquoi ne craignez-vous pas la Magnificence de Dieu ? » Al-Baghawī a dit : « Ici, l'espérance est rattachée à ce que l'on craint et la vénération est rattachée à la magnificence. Al-Ḥasan a dit : « « Pourquoi ne reconnaissez-vous pas à Dieu Ses Droits ni Ses bienfaits ? » Ibn Kaysān a dit : « Pourquoi n'espérez-vous pas que Dieu vous récompense pour votre adoration et votre vénération ? » L'esprit de l'adoration est la vénération et l'amour, et quand l'un des deux vient à manquer, l'adoration est corrompue. Lorsque ces deux réalités sont accompagnées par l'éloge du Bien-Aimé, on réalise la véritable louange. Et Dieu est Plus Savant.

Les degrés de l'exaltation

L'auteur des *Manāzil* dit : « L'exaltation consiste à connaître la Magnificence (*al-'aẓama*) et à s'humilier devant elle. Il en existe trois degrés. (**1**) Le premier, c'est l'exaltation de l'Ordre et de l'Interdiction qui consiste à ne pas leur opposer une licence qui suscite la négligence, à ne pas les exposer à une position extrémiste et à ne pas les soumettre à une cause qui affaiblirait la conformité. »[765]

Voici donc les choses qui s'opposent à l'exaltation de l'Ordre et de l'Interdiction, à savoir la licence qui assèche la perfection de la conformité et l'extrémisme qui pousse l'individu à dépasser les limites fixées par l'Ordre et l'Interdiction. La première est un abus et la seconde est une dilapidation. Quand Dieu ﷻ ordonne

764. Coran 71 : 13.
765. *Manāzil*, op. cit., p. 81.

une chose, Satan suscite deux choses chez l'individu : l'abus ou la dilapidation. Or, la Religion de Dieu ﷻ est le juste milieu : ni négligence, ni abus. Elle est comme la plaine entre deux montagnes, un bon chemin entre deux mauvais et le centre entre deux extrêmes blâmables. Comme celui qui néglige une chose la perd, celui qui exagère une chose la perd aussi : soit parce qu'il reste en deçà de la limite, soit parce qu'il la dépasse. Le Très-Haut dit : « Dis : ***Ô gens du Livre, n'exagérez pas en votre religion sur la Vérité*** »[766].

Il y a deux sortes d'extrémisme : celui qui sort l'individu de la condition de serviteur obéissant, comme celui qui fait une unité de prière en plus de celles qui sont fixées pour les prières obligatoires, celui qui jeûne même les jours de fête, celui qui jette de très grosses pierres durant le rite de la lapidation des stèles au pèlerinage, celui qui fait dix allers-retours [au lieu de sept] durant le rite de *Ṣafā* et *Marwa*, ou qui fait volontairement d'autres choses de ce genre. Et l'extrémisme qui conduit à la coupure et à la régression, comme le fait de prier toute la nuit, de jeûner tout le temps, sauf les jours de fête, et d'exécuter des actes d'adoration et de réciter des litanies jusqu'à l'épuisement. C'est à propos de ce genre d'extrémisme que le Prophète ﷺ a dit : « *La religion est facile à pratiquer. Quiconque cherche à la rendre difficile, elle le terrassera et viendra à bout de lui. Efforcez-vous donc de suivre le droit chemin, de vous rapprocher de Dieu et de faciliter les choses autant que possible. Et faites-vous aider pour cela par [des actes d'adoration] le matin, le soir et une partie de la nuit.* »[767] C'est-à-dire : aidez-vous pour adorer Dieu ﷻ par les actes exécutés à ces trois moments de la journée. Le voyageur se fait aider pour parcourir des distances par la marche sur la route. Il a dit aussi : « *Priez selon vos capacités, et quand vous vous lassez, allez dormir.* »[768] Et dans le *Ṣaḥīḥ* de Muslim, il est rapporté que le Prophète ﷺ a dit trois fois : « *Que périssent les extrémistes !* »[769]

Dans le *Ṣaḥīḥ* d'Al-Bukhārī, il est rapporté que le Prophète ﷺ a dit : « *Vous devez accomplir des actes selon vos capacités, car par Dieu, Dieu ne Se lasse pas tant que vous ne vous lassez pas.* »[770] Dans les *Sunan*, il est rapporté que le Prophète ﷺ a dit : « *Cette Religion est solide. Pratiquez-la avec douceur et ne la rendez pas détestable à votre âme* ».

La parole d'Anṣārī : « Il ne faut pas les soumettre à une cause qui affaiblirait la conformité » signifie qu'il ne faut pas chercher des raisons à l'Ordre et l'Interdiction, car cela risquerait de les abolir, comme ceux qui ont déclaré que le vin est interdit parce qu'il suscite l'inimitié, la haine et la corruption, et que si on évite ces choses-là, il est permis d'en consommer. Un poète a dit :

---

766. Coran 5 : 77.
767. Al-Bukhārī, I, 39.
768. Al-Bukhārī, III, 115 et Muslim, I, 219.
769. Muslim, IV, 7.
770. Al-Bukhārī, III, 1151 et Muslim, I, 220.

«*Fais tourner la coupe! Le vin n'est pas interdit pour son essence/ Mais pour des causes comme l'ivresse*

S'il ne provoque pas une ivresse qui conduit à l'égarement / Alors peu importe que dans la coupe il y ait de l'eau ou du vin.»

Ce genre d'interprétation a exclu totalement de nombreuses personnes de la Religion et a même conduit certains savants à déclarer que la consommation du vin n'est interdite que parce qu'il grise, et que s'il n'enivre pas, alors il est permis d'en consommer. Parmi les raisons qui affaiblissent la conformité, il y a le fait d'invoquer des causes peu solides qui ne sont pas les véritables. Si le serviteur croit que c'est la bonne raison, alors qu'elle ne l'est pas, sa conformité diminue. C'est pour cela que les soufis ne cherchaient pas interpréter les causes des obligations, pour ne courir aucun danger de ce genre.

Dans une ancienne Tradition, il est dit: «Ô Enfants d'Israël, ne dites pas: «Pourquoi notre Seigneur a ordonné?», mais dites plutôt: «Qu'a-t-Il ordonné?»» Si l'individu n'exécute l'ordre que lorsque sa cause devient apparente pour lui, cela signifie qu'il ne se conforme pas à l'ordre. Et la moindre conséquence pour lui sera la diminution de sa soumission à l'ordre.

De même, s'il considère les sagesses des actes de dévotion et des obligations, et pense que leur raison d'être est de se concentrer et de se focaliser sur Dieu ﷻ, et se dit qu'il doit s'occuper de l'objectif et non des moyens pour l'atteindre, il s'occupera alors plus de sa concentration et de sa solitude que des litanies, et finira par abandonner la soumission. Tout cela est provoqué par l'abandon de l'exaltation de l'Ordre et de l'Interdiction. Ce genre de corruption a atteint de très nombreux groupes, et seul Dieu en connaît le nombre et la gravité. Seul Dieu ﷻ sait combien de fausses raisons ont affaibli la soumission, permis des choses interdites et interdit des choses permises. Ce sont des choses que les prédécesseurs ont unanimement condamnées.

Anṣārī poursuit: «(2) Le deuxième degré, c'est l'exaltation du jugement: il ne faut pas lui chercher une anomalie, le contester par une science ou agréer une récompense»[771].

Le premier degré consistait à exalter le jugement religieux et légal, alors que celui-ci consiste à exalter le jugement par rapport à la création et au Décret. C'est ce qu'entend l'auteur ici par «jugement». Comme le serviteur doit entretenir le jugement religieux à travers l'exaltation, il doit également entretenir le jugement par rapport à la création. Il a mentionné trois choses pour ce type d'exaltation:

«Il ne faut pas lui chercher une anomalie»: c'est-à-dire ni y chercher, ni lui trouver une anomalie, mais le considérer parfaitement juste, dans la mesure où

771. *Manāzil*, op. cit., p. 81.

il émane de la Source de la sagesse. Il ne peut donc pas contenir de défaut. Les négateurs du Décret ont déclaré : « Il n'y a pas de faille ni de défaut dans la création du Miséricordieux, or la mécréance et les péchés incluent les failles et les défauts, et ils ne sont donc pas une création de Dieu, Sa Volonté et Son Vouloir. » Leurs adversaires ont dit : « La mécréance et les péchés font partie de la création et du pouvoir du Miséricordieux. Il n'y a donc pas de défaut en eux, et tout ce qui existe est juste ».

Les deux groupes se trompent et sont loin de la vérité, mais le deuxième est encore plus égaré, car ils considèrent que la mécréance et les péchés sont une voie droite et sans défaut. En fait, ces deux groupes se sont égarés car ils n'ont pas fait la différence entre le Décret et ce qui est décrété et le Jugement et ce qui est jugé. Les Prédécesseurs et les Savants de la première génération ont déclaré : « Le Décret n'est pas ce qui est décrété. Le Décret, c'est Son Acte, Son Vouloir et Ce qu'Il fait, alors que l'objet décrété est Son œuvre distincte et séparée de Lui, et qui englobe le bien et le mal, le défaut et la rectitude ». Son Décret est entièrement véridique, et l'objet décrété peut être vrai ou faux ; Son Décret est entièrement équitable, et ce qui est décrété peut être juste ou injuste ; Son Décret est entièrement agréé, et ce qui est décrété peut être agréé ou non agréé ; Son Décret est entièrement pacifique, et ce qui est décrété peut être accueilli pacifiquement ou combattu. La connaissance de ces principes est extrêmement importante et il faut les avoir constamment présents à l'esprit, car nombreux sont ceux qui ont trébuché dans ce domaine. Celui qui ne connaît pas la Sagesse, ou le Pouvoir, ou l'Ordre et la Loi, s'écarte nécessairement de ces principes. Voilà donc ce que l'auteur des *Manāzil* entend par « il ne faut pas lui chercher une anomalie. »

Sa parole « il ne faut pas le contester par une science » est encore plus difficile à comprendre. Car la science précède le décret et celle-ci est placée sous son autorité. Il n'est pas permis de contester la science par un jugement. La meilleure manière d'expliquer ses propos consiste alors à dire ceci :

Le Décret de Dieu, Sa Prédestination et Son Ordre dans l'existence ne contredit pas Sa Religion, Sa Loi et Ses Jugements. Il n'existe aucune incompatibilité entre eux, car tout relève de Son Vouloir et de Sa Volonté dans Sa création, même si deux choses voulues par Lui se repoussent et sont contradictoires. Mais l'exaltation de chacune de ces choses exige que l'on ne repousse pas une chose par une autre ou les oppose, parce que ce sont des Qualités du Seigneur et que l'on ne doit jamais repousser une Qualité divine par une autre, même si on peut chercher la protection d'une Qualité contre une autre. Car tout vient de Dieu ﷻ, et c'est Lui qui protège contre Lui par Lui, comme l'a si bien dit l'homme qui Le connait le mieux [= le Prophète r] : « *Ô mon Dieu ! Je me réfugie auprès de Ta satisfaction contre Ton courroux et*

auprès de Ton pardon contre Ta punition. Je me réfugie auprès de Toi contre Toi. Je ne peux Te louer comme il sied [à ta Grandeur]. Tu es Tel que Tu as Toi-même fait Ton éloge»[772].

Sa Satisfaction, même si elle protège de Sa Colère, n'annule pas cette dernière et ne la repousse pas, mais elle repousse son rattachement avec celui qui demande la protection, car Sa Colère reste rattachée à Ses ennemis de manière ininterrompue. C'est la même chose en ce qui concerne Son Ordre et Sa Prédestination. Son Ordre n'annule pas ce qu'Il a prédestiné, et ce qu'Il a prédestiné n'annule pas Son Ordre, mais Il repousse ce qu'Il a décrété et prédestiné par ce qu'Il a ordonné et aimé, et cela aussi fait partie de Son Décret. Il ne repousse donc un décret que par Son Décret et Son Ordre. Ainsi, la science ne repousse pas le jugement mais l'objet jugé. La science et le jugement repoussent l'objet jugé dont Il a décrété et ordonné le report. Médite sur tout cela, car c'est la quintessence de la servitude, de la connaissance, de la foi en la prédestination, de la résignation à elle, de l'obéissance à l'ordre et de son application par la prédestination. L'obéissant n'exécute l'Ordre de Dieu ﷻ que par prédestination de Dieu et il ne repousse ce qui a été prédestiné par Dieu ﷻ que par ce qui a été prédestiné et ordonné par Lui.

Sa parole «il ne faut pas agréer (espérer) une récompense» signifie que celui qui a atteint la contemplation du jugement est arrivé à un point où il ne doit pas attendre de récompense. Il ne doit pas être comme ceux qui adorent Dieu ﷻ pour une récompense. Il doit contempler le cours du jugement de Dieu sur lui, son incapacité d'agir sur son âme et que Celui qui agit vraiment est son véritable Maître. C'est Lui qui le lève et qui l'assoit, Lui qui le déplace à droite et à gauche. Celui qui demande une récompense ne contemple pas ce jugement et il est voilé par rapport à lui, et son attitude est opposée à l'exaltation du jugement. L'exaltation exige du serviteur qu'il ne soit pas satisfait d'une récompense en échange de son action, car sa contemplation et son exaltation de l'Ordre l'empêchent d'envisager une récompense. Voilà donc ce que pourraient signifier les propos de l'auteur, et Dieu est Plus Savant.

Puis il poursuit : «(**3**) Le troisième degré, c'est l'exaltation de Dieu, qu'Il soit glorifié, et cela consiste à ne pas chercher un autre moyen que Lui, ne pas estimer avoir un droit vis-à-vis de Lui et ne pas Lui contester un choix»[773].

Ce degré consiste à exalter le Juge, qu'Il soit glorifié, Celui qui possède le pouvoir de créer et d'ordonner, alors que le degré précédent consistait à exalter Son Décret et non l'objet décrété, et le premier consistait à exalter Son Ordre. L'auteur a mentionné ici trois choses pour L'exalter :

---

772. Muslim, I, 222 et Aḥmad, II, 96.
773. *Manāzil*, op. cit., pp. 81-82.

Il ne faut pas « chercher un autre moyen que Lui » pour arriver auprès de Lui, car c'est Lui qui fait arriver le serviteur jusqu'à Lui. Seul Dieu ﷻ fait arriver à Lui, seul Dieu rapproche de Lui et on n'atteint Son Agrément que par Lui. Seul Dieu indique la voie qui mène à Lui et seul Dieu guide vers Lui. C'est Lui qui fait que la cause soit une cause ; et la cause, sa causalité et son effet sont Sa création et Son œuvre.

Sa parole : il ne faut pas « estimer avoir un droit vis-à-vis de Lui » signifie que tu ne dois pas estimer que toi, ou d'autres que toi, avez un droit sur Lui. C'est plutôt Dieu ﷻ qui a des droits sur toutes Ses créatures. Dans une tradition israélite, il est rapporté que David عليه السلام, a dit : « Seigneur, par le droit que mes pères ont sur Toi !... » Dieu ﷻ lui révéla alors : « Ô David, quels sont donc ces droits que tes pères ont sur Moi ? N'est-ce pas Moi qui les ai guidés, qui les aient comblés de bienfaits et élus ? N'est-ce donc pas Moi qui ai des droits sur eux ? »

Quant aux droits des serviteurs vis-à-vis de Dieu ﷻ, il s'agit de Sa récompense pour leur obéissance, de Son acceptation du repentir de ceux qui se repentent à Lui, de Sa réponse à ceux qui Lui demandent. Tels sont les droits des serviteurs que Dieu ﷻ S'est engagé à honorer, en vertu de Sa Promesse et de Sa Bienveillance, et non parce qu'Il y est obligé. En réalité, le droit est celui de Dieu ﷻ sur Son serviteur et le droit de ce dernier vis-à-vis de Dieu, c'est ce qu'exigent Sa Générosité, Sa Bonté et Sa Bienveillance. Voilà l'opinion des gens clairvoyants qui sont assistés par Dieu ﷻ. Elle se situe entre les deux opinions extrêmes que nous avons évoqué plusieurs fois. Et Dieu est Plus Savant.

Sa parole « il ne faut pas Lui contester un choix » signifie que si tu considères que Dieu ﷻ a choisi pour toi ou pour un autre une chose – par ordre, décret ou prédestination –, alors ne conteste pas Son choix, mais réjouis-toi plutôt de ce qu'il a choisi pour toi. Cela fait partie de ton exaltation de Dieu ﷻ. Et il ne faut pas L'accuser des péchés que l'on commet, car même si Dieu ﷻ les a décrétés pour le serviteur, Il ne les a pas choisis pour lui. Cela fait partie de l'exaltation parfaite du Seigneur par le serviteur. Et Dieu est Plus Savant.

Parmi les stations de « ***c'est Toi que nous adorons et c'est à Toi que nous demandons de l'aide*** », il y a également celles de l'inspiration, de l'explication, de la révélation, de la conversation et de la vision véridique. Nous en avons parlé au début du livre quand nous avons cité les degrés de la guidance, et nous avons évoqué les paroles de l'auteur.

Chapitre 56
La Station de la quiétude (*as-Sakīna*)

Parmi les stations de « ***c'est Toi que nous adorons et c'est à Toi que nous demandons de l'aide*** », il y a la station de la quiétude.

Cette station fait partie de celles qui sont données par Dieu ﷻ et que l'on ne peut acquérir par l'effort. Dieu ﷻ a mentionné six fois *as-Sakīna* dans Son Livre : Dans Sa Parole : « ***Leur prophète leur dit : Le signe de sa royauté sera qu'il vous apportera l'arche qui contient as-Sakīna de la part de votre Seigneur*** »[774] ; Dans Sa Parole : « ***Ensuite, Dieu fit descendre Sa Sakīna sur Son Messager et sur les croyants*** »[775] ; Dans Sa Parole : « ***Ce jour-là, tous deux se trouvaient dans la grotte et il dit à son compagnon : Ne t'afflige pas, Dieu est avec nous ! Dieu fit alors descendre sur lui Sa Sakīna et lui vint en aide avec des armées que vous ne voyiez pas*** »[776] ; Dans Sa Parole : « ***C'est Lui qui a fait descendre as-Sakīna dans le cœur des croyants afin qu'une foi s'ajoute à leur foi. C'est à Dieu que les armées des cieux et de la terre appartiennent, et Dieu est Omniscient, Sage*** »[777] ; Dans Sa Parole : « ***Dieu fut satisfait des croyants lorsqu'ils te firent allégeance sous l'arbre. Il sut ce qui était dans leurs cœurs. Il a fait descendre sur eux as-Sakīna et Il les a récompensés par une proche victoire*** »[778] ; Dans Sa Parole : « ***Tandis que les mécréants entretenaient dans leur cœur la fureur – la fureur de l'Ignorance –, Dieu fit descendre Sa Sakīna sur Son Messager et sur les croyants.*** »[779]

Lorsque le Shaykh al-Islam Ibn Taymiyya, que Dieu sanctifie son esprit, traversait des moments difficiles, il récitait les versets d'*as-Sakīna*. Je l'ai entendu dire à propos d'un événement terrible qui eut lieu durant sa maladie et qui concernait sa lutte contre des esprits démoniaques qui lui apparurent dans un état d'extrême faiblesse : « Lorsque les choses devinrent insupportables, j'ai demandé à mes proches et aux gens qui étaient autour de moi de réciter les versets d'*as-Sakīna*. L'état qui me suffoquait disparut et je pus m'assoir sans ressentir la moindre oppression. »

---

774. Coran 2 : 248.
775. Coran 9 : 26.
776. Coran 9 : 40.
777. Coran 48 : 4.
778. Coran 48 : 18.
779. Coran 48 : 26.

J'ai moi-même recouru à la récitation des versets d'*as-Sakīna* quand mon cœur était troublé, et j'ai constaté qu'ils avaient un effet immense sur le cœur : ils lui procuraient la quiétude et l'apaisaient. La source d'*as-Sakīna* est la sérénité, la pondération et la sensation de bien-être que Dieu ﷻ fait descendre dans le cœur du serviteur quand il est agité par une grande frayeur. Le cœur n'est alors plus troublé et la foi augmente, ainsi que la force de certitude et de conviction.

C'est pour cette raison que Dieu ﷻ nous informe de la descente d'*as-Sakīna* sur Son Messager ﷺ et sur les croyants dans les moments de trouble et d'agitation, comme le jour de l'Emigration, quand le Messager ﷺ et son Compagnon Abū Bakr ‎رضي الله عنه se trouvaient dans la grotte et que leurs ennemis étaient à l'entrée, les pieds tout près de leurs têtes, au point que s'ils avaient regardé vers le bas, ils les auraient vus. Ou comme le Jour de la bataille de Ḥunayn, lorsque les soldats musulmans fuirent la fureur de leurs ennemis, ou le Jour de la bataille de Ḥudaybiyya lorsque leurs cœurs furent brisés par les provocations de leurs ennemis et leurs conditions insupportables. Sans parler de 'Umar ‎رضي الله عنه et Dieu seul connaît le courage et la force de cet homme, quand il fut accablé, jusqu'à ce que Dieu lui fasse retrouver confiance par le biais du véridique [Abū Bakr] ‎رضي الله عنه. Ibn 'Abbās, que Dieu soit satisfait de lui et de son père, a dit : « Chaque *Sakīna* mentionnée dans le Coran est la sérénité, sauf celle qui est mentionnée dans la sourate *al-Baqara*[780] ». Dans les deux *Ṣaḥīḥ*, il est rapporté d'après al-Barrā' Ibn 'Āzib, que Dieu soit satisfait de lui et de son père : « Le Jour de la Bataille de *Khandaq* (fossé), j'ai vu le Prophète ﷺ transporter de la terre du fossé jusqu'à ce que son ventre en soit couvert en déclamant les vers de 'Abd Allāh Ibn Rawāḥa :

« *Mon Dieu, sans Toi, nous n'aurions pas été guidés / Nous n'aurions pas fait d'aumônes ni de prières*

Fais descendre la sakīna sur nous / Affermis nos pas à la rencontre de nos ennemis

Ils veulent nous opprimer / Et s'ils cherchent la sédition, nous la refusons. »

Dans la description du Messager de Dieu ﷺ faite dans les Anciennes Ecritures, il est dit : « Je vais envoyer un Prophète illettré (*ummī*) : il ne sera ni rude, ni grossier et n'hurlera pas dans les marchés. Il ne se parera pas de perversion, ni d'obscénité. Je le dirigerai vers tout ce qui est beau, Je le doterai de tous les nobles caractères et Je ferai en sorte que *as-Sakīna* soit son habit, que la bonté soit sa devise, que la piété soit sa conscience, que la sagesse soit sa parole, que la sincérité et la loyauté soient sa nature, que l'indulgence et le bien soient son caractère, que la justice soit sa conduite, que la vérité soit sa loi, que la guidance soit sa direction, que la soumission (l'Islam) soit sa religion et que son nom soit Aḥmad (le digne d'éloge) ».

---

780. Coran 2 : 248.

Définition d'*as-Sakīna*

L'auteur des *Manāzil* dit : « *As-Sakīna* est un nom que l'on donne à trois choses. (**1**) La première est la *Sakīna* des Enfants d'Israël qu'ils reçurent dans l'arche. Les spécialistes de l'exégèse ont dit qu'il s'agit d'un vent transparent. Et ils en ont fait la description »[781].

Les exégètes ont divergé à ce sujet : « S'agit-il d'une essence qui subsiste par elle-même ou d'une signification (réalité subtile) ? »

Certains ont dit qu'il s'agit d'une essence, mais ils ont divergé à propos de sa description. On rapporte que 'Alī ibn Abū Ṭālib ﷺ a dit : « C'est un vent transparent qui possède deux têtes et un visage comme le visage de l'homme ». Mujāhid a dit : « Elle a la forme d'une chatte dotée de deux ailes, de deux yeux d'où jaillissent des rayons de lumière et de deux ailes en topazes et en émeraudes. Lorsqu'ils entendaient sa voix, ils étaient certains de remporter la victoire ». Ibn 'Abbās, que Dieu soit satisfait de lui et de son père, a dit : « C'est un récipient fait en or du Paradis. On y lavait les cœurs des Prophètes ». Wahb Ibn Munabbah a dit : « C'est un esprit émanant de Dieu qui parle. Lorsqu'ils n'étaient pas d'accord sur un sujet, cet esprit leur donnait la bonne réponse et les éclairait ».

Pour ceux qui ont dit qu'il s'agit d'une signification, le verset : « ***l'arche qui contient as-Sakīna de la part de votre Seigneur*** » signifie alors que son arrivée est une source de quiétude et de sérénité.

Dans le premier cas, *as-Sakīna* était contenue dans l'Arche et ceci est corroboré par la suite du verset : « ***et des restes laissés par la famille de Moïse et par la famille d'Aaron*** »[782]. 'Aṭā' Ibn Rabāḥ a dit : « elle contient *as-Sakīna*, c'est-à-dire les Signes de Dieu que vous connaissez et qui vous rassurent ». Qatāda et al-Kalbī ont dit : « C'est la quiétude et la sérénité de la part de votre Seigneur. Là où l'arche se trouvait, ils se sentaient en sécurité et rassurés ».

L'auteur continue : « Elle contient trois choses : un miracle pour les Prophètes ; un charisme pour leurs rois ; et le signe de la victoire qui épouvante les cœurs des ennemis par sa voix lorsque les antagonistes s'affrontent. »[783].

Les charismes (ou prodiges) des saints font partie des miracles des Prophètes, car c'est par leur biais et par leur conformité à eux qu'ils les reçoivent. Les charismes des saints sont des preuves pour les Prophètes et ne s'opposent pas aux miracles des Prophètes pour que l'on les différencie. Ils font partie de leurs preuves et des indices de leur véracité. En fait, la différence entre les spécificités des Prophètes et

781. *Manāzil*, op. cit., p. 83.
782. Coran 2 : 248.
783. *Manāzil*, op. cit., p. 83.

les spécificités des saints sont très nombreuses, mais il n'y a pas lieu de les indiquer ici, et il est plus approprié de consacrer un livre à part à ce sujet.

L'auteur poursuit : « (2) La deuxième *Sakīna*, c'est celle qui est prononcée par la bouche des *Muḥaddathīn*[784]. Ce n'est pas une chose que l'on possède, mais c'est une chose qui fait partie de la subtile création de la Vérité. La sagesse est projetée dans la bouche du *Muḥaddath*, comme l'Ange projette la Révélation dans les cœurs des Prophètes. Elle exprime les « secrets des vérités » en rafraichissant les tréfonds et en chassant les doutes. »[785]

Lorsqu'*as-Sakīna* descend dans le cœur, elle l'apaise. Les membres se sentent alors rassurés par sa présence, se recueillent et adoptent un comportement digne ; la bouche parle avec vérité et sagesse, et la *Sakīna* l'empêche de dire des obscénités, des grossièretés, des choses ignobles et des mensonges. Ibn 'Abbās, que Dieu soit satisfait de lui et de son père, a dit : « Nous disions qu'*as-Sakīna* s'exprime à travers la bouche et le cœur de 'Umar Ibn al-Khaṭṭāb ﷺ ».

Souvent, celui qui est doté de *Sakīna* dit des choses qui ne découlent pas de sa pensée, ni de sa réflexion, ni d'un don, et il lui arrive même de trouver ses paroles insolites, comme ses interlocuteurs, et de ne pas se rendre compte de ce qu'il a dit. Cela arrive au serviteur quand le besoin se fait sentir, ou quand celui qui l'interroge est sincère, ou quand son aspiration à Dieu ﷻ est sincère, quand son cœur est concentré, présent et dépouillé des passions, et quand son dessein est d'être utile à Dieu, à Son Messager et aux croyants. Celui qui a fait cette expérience en connaît l'utilité et l'importance et méprise les fausses bonnes opinions que les gens se font des paroles des gens.

Par « ce n'est pas une chose que l'on possède », l'auteur entend que c'est un don de Dieu ﷻ, qu'elle n'est pas causée ni acquise par quelque chose, et qu'elle est différente de la *Sakīna* qui était dans l'arche et qu'ils transportaient avec eux.

Quant à sa parole « la sagesse est projetée dans la bouche du *Muḥaddath* », elle signifie que la vérité sort de sa bouche, et « comme l'Ange projette la Révélation dans les cœurs des Prophètes » *as-Sakīna* projette la sagesse, la sérénité et la parole juste dans les cœurs de ceux qui en sont les destinataires, comme les Anges projetaient la Révélation dans les cœurs des Prophètes. Mais ce que les Prophètes recevaient était spécifique, exclusif et d'une autre nature.

Quant à sa parole « la subtile création de la Vérité », nous en avons déjà parlé au début de ce livre, lorsque nous avons évoqué la station du *Muḥaddath* (l'inspiré) et avons expliqué que le *Taḥdīth* fait partie des « dix degrés de la guidance ». Le

784. Les gens inspirés. Il s'agit plus spécifiquement des gens qui sont informés de certains mystères et qui en informent ceux qui en sont dignes.
785. *Ibid.*

Muḥaddath est celui qui est informé d'une chose dans son tréfonds ; une chose qui, lorsqu'elle se réalisera, concordera pleinement avec l'information qu'il aura fourni. Quant aux « secrets des vérités » ici, il s'agit des vérités de la foi et de l'initiation ; et les « secrets », ce sont les essences de ces vérités et les allusions à elles. Il ne fait aucun doute que ces secrets apportent une fraîcheur vivifiante aux tréfonds, leur procurent un plaisir certain et chassent leurs doutes, des doutes qui subsistent chez les théologiens spéculatifs et les fondamentalistes. Ainsi, les esprits et les cœurs sont soulagés, et c'est pour cette raison que l'on a donné le nom de *Sakīna* à cette réalité. Le doute subsistera chez ceux qui ne reçoivent pas ce don de la part de Dieu ﷻ, car seule la *Sakīna* de la foi et de la certitude éliminent les doutes du serviteur.

L'auteur continue : « (3) La troisième *Sakīna*, c'est celle qui est descendue dans le cœur du Prophète ﷺ et les cœurs des croyants C'est une chose qui contient lumière, force et fraîcheur. Elle rassure celui qui est inquiet, console celui qui est déprimé et calme le pécheur, l'audacieux et le hautain ».

Ces paroles sont des perles que les cœurs ne peuvent que louer et encenser, et elles sont d'un raffinement et d'un goût sans pareils. Il dit que cette chose que Dieu ﷻ fait descendre dans le cœur de Son Messager ﷺ et les cœurs de Ses serviteurs croyants contient trois choses : la lumière, la force et la fraîcheur et qu'elle génère trois résultats : elle rassure celui qui est inquiet, console celui qui est déprimé et elle calme l'ardeur du pécheur hautain par rapport au péché et à son audace[786]. Sa fraîcheur vivifie le cœur, sa lumière l'illumine, l'éclaire et le fait briller, et sa force le rend plus fort, plus résolu et plus énergique. La lumière lui dévoile les preuves de la foi et les réalités de la certitude, et elle lui montre la différence entre le vrai et le faux, entre la guidance et l'égarement, entre la mauvaise voie et la bonne, et entre le doute et la certitude. La vie implique l'alerte, la vigilance, la présence, la sortie de l'insouciance et la préparation à la Rencontre avec Dieu ﷻ.

La force implique la sincérité, l'authenticité de la connaissance, l'autorité sur les éléments qui suscitent le fourvoiement et l'obstination, et la maîtrise de l'âme quand elle a peur et qu'elle est effrayée, et quand elle s'apprête à se livrer à des actions honteuses et dégradantes. C'est pour cette raison qu'*as-Sakīna* ajoute une foi à la foi du serviteur. Par ailleurs, la foi engendre la lumière, la vie et la force, avant et après *as-Sakīna*. La lumière dévoile les preuves de la foi, la vie chasse la torpeur de la distraction et suscite le plein éveil, et la force écrase la passion, l'âme et le démon. Le poète a dit :

« *Tels sont les dons du Miséricordieux / On ne les obtient pas par l'effort ou l'acquisition*

Mais on ne peut pas se passer d'effort / De sincérité et de sérieux

786. Dans le sens où elle l'empêche de commettre le péché.

La Grace de Dieu est dispensée, mais / Avec Sa Sagesse, et les textes nous en informent

C'est par la Sagesse du Miséricordieux qu'ont été disposés / Les astres, entre des rochers et de la terre.

Sois reconnaissant envers Celui qui t'a donné / Quand le lieu est réceptif, mon Seigneur donne davantage. »

Quand ces trois choses, à savoir la lumière, la vie et la fraîcheur, sont obtenues par *as-Sakīna*, le rebelle et le pécheur se sentent apaisés par rapport à elle, et le plaisir qu'ils cherchaient dans le péché et la transgression est chassé par le plaisir procuré par *as-Sakīna*. Les plaisirs physiques et psychologiques que lui procuraient les péchés sont remplacés par le bien-être et les plaisirs spirituels :

« *L'éclair a manifesté sa force au sommet de la montagne / Mais je lui ai dit : ô l'éclair, je n'ai pas le temps de m'occuper de toi.* »

Lorsque les fantômes arrivent dans l'obscurité de la nuit des désirs, la langue de l'état spirituel lancent cet appel :

« *Quand les chasseurs des cœurs sont venus frapper à ta porte la nuit / [La langue de l'état spirituel leur a dit] : Le moment est mal choisi pour les visites. Retournez donc en paix !* »

Lorsque cette *Sakīna* s'installe dans le cœur, elle en chasse la peur, et c'est ce que l'auteur entend en disant : « elle rassure celui qui est inquiet », et elle le console, car il ne peut y avoir de tristesse en sa présence. Elle chasse les angoisses, les inquiétudes et les soucis, elle suscite la détermination et s'interpose entre le cœur et l'audace de braver les interdits et la soumission à l'âme. Et Dieu est Plus Savant.

Les degrés d'*as-Sakīna*

Anṣārī dit : « Quant à la *Sakīna* de la distinction que Dieu fait descendre pour distinguer ceux qui en sont investis, c'est la clarté de la troisième *Sakīna* que nous avons mentionnée, et elle comporte trois degrés. (1) Le premier, c'est la *Sakīna de l'humilité* qui descend au moment de l'accomplissement du service avec soin, exaltation et présence »[787].

La « Sakīna de l'humilité » est une forme de quiétude. Mais du moment qu'elle implique l'humilité, le Shaykh l'a appelée *Sakīna de l'humilité*. Sa parole « pour distinguer ceux qui en sont investis » signifie que Dieu ﷻ l'a faite descendre dans le cœur de ceux qui en sont dignes et en a fait leur attribut. Par « c'est la clarté de la troisième *Sakīna* que nous avons mentionnée », il entend qu'elle en est le fruit et le résultat, tout comme la clarté vient du soleil. Puisque la lumière, la vie et la force, que nous avons mentionnées, engendrent l'humilité, l'auteur a assimilé la *Sakīna de l'humilité* à la clarté de cette *Sakīna*, car elle est le signe et la preuve de son obtention,

787. *Manāzil*, op. cit., p. 84.

comme la preuve de la clarté pour celui qui la porte. Par dignité et humilité, l'auteur entend la station de l'excellence ; et du moment que la foi implique et suscite l'humilité, le Très-Haut dit : « ***Le moment n'est-il pas venu pour que les cœurs des croyants s'humilient au Rappel de Dieu et devant ce qui est descendu de la part de la Vérité.*** »[788] Dieu ﷻ les appelle à s'élever de la station de la foi à celle de l'excellence. Autrement dit : « Le moment n'est-il pas venu pour qu'ils accèdent à l'excellence par la foi ? » Et cela se réalise par leur humilité devant Son Rappel qu'Il a fait descendre pour eux.

Les paroles de l'auteur « avec soin, exaltation et présence » signifient trois choses : L'humilité dans l'accomplissement du service est atteinte par l'attention à ses droits apparents et cachés qui ne peuvent pas être négligés ou omis en présence de l'humilité et de la dignité ; Exalter et magnifier le service est subordonné à l'affirmation de la Magnificence, la Majesté et la Splendeur de l'Adoré ; La présence signifie la concentration du cœur durant le service, comme si l'Adoré le voyait en permanence. Ces trois choses engendrent la *Sakīna de l'humilité*. Et Dieu est Plus Savant.

Anṣārī dit : « (2) Le deuxième degré, c'est la *Sakīna* au moment de la pratique, par la reddition des comptes des âmes, la bienveillance envers les créatures et la vigilance à l'égard de Dieu »[789].

C'est le degré autour duquel les soufis tournent, la connaissance qu'ils s'empressent d'acquérir pour leur relation avec Dieu ﷻ et leur relation avec les créatures. Ce degré est atteint par trois réalités :

« La reddition des comptes de l'âme » jusqu'à ce qu'elle connaisse ses droits et ses devoirs, et en l'empêchant de revendiquer ses droits sans retenue, sans quoi elle s'égare et se perd. La pureté et la propreté de l'âme en dépendent. Elle ne peut pas être propre, pure et utile si on ne lui fait pas rendre des comptes. Al-Ḥasan ﷺ a dit : « Par Dieu, tu ne vois le croyant qu'intransigeant envers son âme. Il se demande : « Qu'est-ce que je voulais-je dire par ces paroles ? Qu'est-ce que je cherchais en mangeant telle chose ? Qu'est-ce que je cherchais en entrant dans tel endroit ? Qu'est-ce que je cherchais en quittant tel endroit ? Qu'est-ce que je cherchais auprès d'untel ? Par Dieu, je ne referai plus telle chose. » C'est en faisant rendre des comptes à son âme que le serviteur connaît ses défauts et ses imperfections, et qu'il peut les corriger.

Quant à « la bienveillance envers les créatures », elle consiste à les traiter comme tu aimerais qu'elles te traitent, sans violence, ni grossièreté, ni brutalité, car cela les ferait fuir et les rendraient hostiles. De plus, cela corrompt l'état et les moments

788. Coran 57 : 16.
789. *Manāzil*, op. cit., pp. 84-85.

de concentration avec Dieu ﷻ. Rien n'est plus bénéfique pour le cœur que la bonté envers les gens. S'il s'agit d'un étranger, ta bonté envers lui te fera acquérir son amitié et son affection ; s'il s'agit d'un ami ou d'un proche, son amitié et son affection seront durables ; et s'il s'agit d'un ennemi et de quelqu'un d'hostile, ta bienveillance envers lui éteindra sa colère et sa malveillance envers toi. De plus, ta bienveillance envers lui sera moins lourde à porter que ta brutalité et ta méchanceté à son égard.

Et la « vigilance à l'égard de Dieu », c'est ce qui procure tous les avantages et tous les biens maintenant et à l'avenir. Les deux premières réalités sont un moyen et une aide pour réaliser cette troisième, et ils ne sont valables que si elle est atteinte. La vigilance à l'égard de Dieu ﷻ permet de corriger l'âme et d'être bienveillant à l'égard des créatures.

Anṣārī poursuit : « (3) Le troisième degré, c'est la *Sakīna* qui renforce la satisfaction par rapport à ce qui a été alloué par Dieu, qui empêche [le serviteur en état d'extase] de tenir des propos indécents et qui arrête celui qui la reçoit à la limite du degré. La *Sakīna* ne descend que dans le cœur d'un Prophète ou d'un ami de Dieu »[790].

Pour l'auteur, ce degré est réservé aux serviteurs qui retrouvent la sobriété après l'ivresse sobre, et pour ceux qui ont aperçu les éclairs de la vérité. Sa parole : « elle renforce la satisfaction par rapport à ce qui a été alloué par Dieu » signifie que celui qui la reçoit est satisfait de la part que Dieu ﷻ lui a alloué et que son âme ne convoite pas celle d'autrui ; et « empêche [le serviteur en état d'extase] de tenir des propos indécents », c'est-à-dire qu'elle empêche de faire des déclarations semblables à celles d'Abū Yazīd al-Bistāmī et d'autres soufis, mais pas de tenir des propos similaires à ceux de Junayd, de Sahl et d'autres grands maîtres, car quand *as-Sakīna* descendait dans leurs cœurs, ils ne tenaient pas de propos extatiques.

Il ne fait aucun doute que le *Shaṭḥ* (les propos extatiques) soit causé par l'absence de *Sakīna*, car lorsqu'elle s'installe dans le cœur, elle empêche le *Shaṭḥ* et ses causes. Et « elle arrête celui qui la reçoit à la limite du degré » signifie qu'elle oblige le serviteur à ne pas franchir la limite et le degré de la servitude.

Par ailleurs, « *as-Sakīna* ne descend que dans le cœur d'un Prophète ou d'un ami de Dieu » car c'est l'un des dons et des cadeaux les plus sublimes et les plus grands que Dieu ﷻ fait à Ses serviteurs. C'est pour cette raison que dans le Coran, Dieu ﷻ la réserve à Son Messager ﷺ et aux croyants, comme nous l'avons indiqué. Celui qui la reçoit est alors paré de la robe de la sainteté et de son emblème. C'est à Dieu que l'on demande de l'aide, à Lui que nous nous en remettons et il n'y a de force et de pouvoir que par Lui.

---

790. *Manāzil*, op. cit., p. 85.

Chapitre 57
La Station de la sérénité (*aṭ-Ṭuma'nīna*)

Parmi les stations de «***c'est Toi que nous adorons et c'est à Toi que nous demandons de l'aide***», il y a la station de la sérénité.

Le Très-Haut dit: «***Ceux qui croient et dont les cœurs sont sereins au souvenir de Dieu: les cœurs ne sont-ils pas sereins par le souvenir de Dieu?***»[791] et: «***Ô âme sereine! Retourne vers ton Seigneur, satisfaite et agréée; entre donc parmi Mes serviteurs, et entre dans Mon Paradis!***»[792].

La sérénité, c'est le fait que le cœur soit rassuré par une chose et non inquiet ni troublé. Dans une tradition, il est rapporté: «*La vérité rassure et le mensonge trouble.*» C'est-à-dire que le cœur de l'auditeur est rassuré et apaisé par la vérité, alors que le mensonge le trouble et l'inquiète. Le Prophète ﷺ a dit: «Le bien, c'est ce par rapport à quoi ton cœur se sent rassuré.» C'est-à-dire ce qui l'apaise et met fin à son inquiétude et à son trouble. À propos du «souvenir de Dieu» mentionné plus haut, il y a deux opinions.

Quand le serviteur mentionne son Seigneur, son cœur s'apaise et se rassure; et quand il est agité et troublé, il n'y a rien qui puisse le rassurer en dehors du «souvenir de Dieu». Mais ceux qui sont de cet avis disent que cela s'applique au serment: quand le croyant jure pour quelque chose, les cœurs des croyants sont sereins et rassurés. C'est l'avis d'Ibn 'Abbās ﷺ. D'autres ont dit: quand le serviteur mentionne Dieu ﷻ et qu'il est seul avec Lui, son cœur est serein et rassuré.

Puis, il y a ceux qui ont dit que le «souvenir de Dieu» est le Coran, Son Rappel qu'Il a révélé à Son Messager. C'est par lui que les cœurs des croyants sont apaisés. Le cœur ne s'apaise que par la foi et la certitude, et la foi et la certitude ne s'acquièrent que du Coran. C'est la certitude qui rassure et apaise le cœur et c'est le doute qui l'inquiète et le trouble. Le Coran génère la certitude et éloigne les doutes, les équivoques et les illusions. Ainsi, les cœurs ne sont apaisés que par le Coran. Cet avis est celui qui l'emporte au sein de la communauté des Savants.

Les exégètes ont proposé ces deux mêmes explications pour la Parole divine: «***Et quiconque est aveugle au souvenir du Miséricordieux, Nous lui assignons un démon qui devient son proche compagnon***»[793]. Il s'agit ici

791. Coran 13: 28.
792. Coran 89: 27-30.
793. Coran 43: 36.

aussi de Son Rappel, à savoir Son Livre qu'Il a révélé à Son Messager, et celui qui s'en détourne, Dieu ﷻ lui assigne un démon qui l'égare, qui le détourne et qui lui fait croire qu'il est sur le bon chemin. Et c'est aussi le cas pour la Parole divine : « ***Et quiconque se détournera de Mon souvenir mènera une vie misérable, et Nous le ferons comparaître au Jour de la Résurrection*** »[794]. Ici aussi, il s'agit de Son Rappel, à savoir Son Livre qu'Il a révélé à Son Messager, et c'est pour cette raison que celui qui s'en détourne dira : « ***Seigneur ! Pourquoi me fais-tu ressusciter aveugle alors que je voyais ? Dieu dira : Comme tu as oublié Nos signes quand ils sont venus, te voici oublié aujourd'hui*** »[795]. Dire que le souvenir de Dieu ﷻ s'applique au serment est très loin de la vérité, car comme le véridique et le pur, le menteur et l'impur aussi mentionnent Dieu quand ils prêtent serment. Les cœurs des croyants sont apaisés par les paroles du véridique, même s'il ne prête pas serment, alors qu'ils ne sont pas apaisés par les paroles de celui dont ils doutent, même s'il prête serment.

Dieu, qu'Il soit glorifié, a déposé la sérénité dans les cœurs et les âmes des croyants, et Il a lié la félicité, les éloges et la joie à l'entrée au Paradis pour les gens de la sérénité. Ils seront donc les bienheureux et bénéficieront du meilleur retour. La Parole divine : « « ***Ô âme sereine ! Retourne vers ton Seigneur, satisfaite et agréée*** » indique qu'elle ne retourne vers Lui que si elle est sereine. C'est à ce moment-là qu'elle retourne vers Lui et qu'elle entre parmi Ses serviteurs au Paradis. Un prédécesseur faisait l'invocation suivante : « Mon Dieu, donne-moi une âme sereine par rapport à Toi ».

L'auteur des *Manāzil* dit : « La sérénité est un état d'apaisement renforcé par une véritable sécurité, mais il y a des différences entre elle et *as-Sakīna*. La première différence, c'est qu'*as-Sakīna* peut être une force qui éteint les flammes de la crainte, alors que la sérénité est un apaisement suscité par la sécurité et le repos trouvés dans l'intimité. La deuxième différence, c'est qu'*as-Sakīna* peut être un attribut un moment après l'autre, alors que la sérénité n'abandonne jamais celui qui en est doté »[796].

La sérénité est causée par *as-Sakīna*, c'est l'un de ses effets, et c'est comme si elle en était la finalité. Ce que l'auteur entend quand il dit que « c'est un état d'apaisement renforcé par une véritable sécurité », c'est l'apaisement du cœur avec une sécurité concrète et non fictive. Le cœur peut être apaisé par une sécurité fictive, mais ne peut pas être rassuré, car la sécurité peut l'abandonner, alors que la sérénité ne l'abandonne pas. En fait, la sérénité est associée au lieu de séjour. On dit qu'untel est rassuré dans un endroit ou une maison quand il s'y installe. Cette

---

794. Coran 20 : 124.
795. Coran 20 : 125-126.
796. *Manāzil*, op. cit., p. 85.

sécurité authentique qui renforce l'apaisement est associée à la vision concrète d'une chose dans la mesure où la vision directe chasse les doutes et les illusions. C'est comme si l'individu voyait concrètement la chose qui le rassure et qui élimine de son cœur l'angoisse, l'inquiétude et le trouble.

Quant aux différences entre elle et *as-Sakīna* citées par l'auteur, il résulte de la première qu'*as-Sakīna* domine la crainte qui survient dans le cœur, que par moments elle l'éteint et qu'à d'autres moments, elle apaise le cœur par rapport à ce qui le trouble. Mais il s'agit d'états temporaires et non continus, alors que la sérénité est permanente et qu'elle est accompagnée par la sécurité et le repos dans l'intimité. Le repos dans *as-Sakīna* ne peut être trouvé que par rapport à la crainte et à la peur. Le repos trouvé dans la station de la sérénité survient avec une augmentation de l'intimité, et cela est plus qu'un simple sentiment de sécurité.

Il résulte de la deuxième différence que la sérénité devient un attribut et une station que l'on n'abandonne pas, alors qu'*as-Sakīna* se divise en celle qui est une station et un attribut permanent et en celle qui est temporaire. Voilà en résumé ce que l'auteur affirme, mais selon moi, il y a deux autres différences.

As-Sakīna qui survient quand l'individu atteint son objectif est semblable à la disparition de la peur chez celui qui parvient à fuir un ennemi qui veut le tuer ; et la sérénité est comme celui qui voit la porte ouverte d'une forteresse et qui entre : il se sent alors en sécurité et plus fort.

Le cœur connaît trois états : La peur, l'inquiétude et le trouble provoqués par la pensée qui suscite ces sentiments ; Puis, l'interruption et la disparition de cette pensée qui le trouble et qui l'inquiète ; Et, le succès et l'obtention de la chose qu'il cherchait et par rapport à laquelle la pensée était un obstacle. Chacun de ces états suscite les autres et les accompagne. La sérénité requiert *as-Sakīna* et ne l'abandonne pas, et vice versa, mais le besoin de *Sakīna* pour la sérénité est plus fort que le besoin de sérénité pour *as-Sakīna*.

La sérénité est plus complète. Elle est atteinte par rapport à la science quand on est informé et que l'on acquiert la certitude par rapport à l'objet de connaissance. Voilà pourquoi les cœurs sont apaisés par le Coran quand ils y croient, le connaissent, se laissent guider par lui dans les ténèbres des opinions et des écoles de pensée, et lui donnent autorité et pouvoir sur celles-ci, comme Dieu l'a fait. Ainsi, c'est en se référant à lui qu'ils disputent et repoussent les ambigüités.

Quant à la *Sakīna*, c'est l'assurance du cœur quand il est assailli par les causes de la peur, sa quiétude et la fin de son inquiétude et de son agitation, comme l'état des partisans de Dieu ﷻ quand ils rencontrent les forces ennemies et leur pouvoir. Et Dieu est Plus Savant.

Les degrés de la sérénité

L'auteur des *Manāzil* dit : « Il existe trois degrés de sérénité. (**1**) Le premier, c'est la sérénité du cœur par le souvenir de Dieu. C'est la sérénité par rapport à l'espérance de celui qui a peur, celle par rapport au décret de celui qui est las et celle par rapport à la récompense de celui qui est éprouvé »[797].

Nous avons déjà parlé de la sérénité au souvenir de Dieu, de Sa Parole et de Son Livre, et il n'y a pas de doute que ce qu'il a mentionné dans ce degré fasse partie de la sérénité au souvenir de Dieu ﷻ.

La mention de « la sérénité par rapport à l'espérance de celui qui a peur » signifie que lorsque la peur augmente et persiste chez le peureux et quand Dieu ﷻ veut le soulager, Il fait descendre *as-Sakīna* sur lui : son cœur est alors soulagé et rassuré par l'espérance et les flammes de sa peur sont éteintes.

Quant à « la sérénité par rapport au décret de celui qui est las », cela signifie que celui qui est épuisé par le poids des responsabilités et des charges, en particulier s'il s'agit d'une personne chargée de transmettre des informations sur Dieu ﷻ, de combattre les ennemis de Dieu et ceux qui tentent de couper la route à ceux qui veulent aller vers Lui, il ne fait aucun doute que son endurance est plus grande que celles des autres serviteurs et qu'à un moment donné, il sera las, épuisé et moins patient. Si Dieu ﷻ veut alors le soulager et l'apaiser, Il fait descendre *as-Sakīna* sur lui. Ce serviteur est alors apaisé par rapport au Décret de Dieu concernant la Religion et par rapport à Son Décret concernant la Prédestination. On ne peut pas trouver la sérénité sans la contemplation de ces deux Décrets, et plus le serviteur les contemplera et plus il sera serein.

Si le serviteur est serein par rapport au Décret divin concernant la Religion, cela signifie qu'il sait que Sa Religion est la vérité, que c'est le droit chemin et qu'elle l'assistera et lui suffira, tout comme elle assistera et suffira à ceux qui la pratiquent ; et s'il est serein par rapport au Décret divin concernant la création, cela signifie qu'il sait qu'il ne lui arrivera que ce que Dieu ﷻ a déjà écrit, que ce que Dieu veut se produit et que ce qu'Il ne veut pas ne se produit pas.

Par conséquent, l'inquiétude et l'angoisse ne sont que le résultat d'une certitude et d'une foi défaillantes. La chose que l'on craint et dont on se méfie ne peut pas arriver si elle n'a pas été décrétée, et rien ne peut l'empêcher une fois qu'elle a été décidée et décrétée. Il est donc inutile de s'angoisser pour ce qui a déjà été décrété ou pour ce qui n'a pas été décrété. De même, qu'il ait un moyen d'échapper à la chose ou pas, le serviteur ne doit pas être las et abattu. Telle est la sérénité par rapport à la lassitude. Le poète a dit :

---

797. *Manāzil*, op. cit., pp. 85-86.

« Ô mon âme, tu peux être inquiète par rapport à ce qui a été décrété / Mais tu peux te rassurer par rapport à ce qui n'a pas été décrété,

Sache que ce qui a été décrété t'atteindra / Que tu prennes des précautions ou que tu n'en prennes pas. »

Il ne fait pas de doute que lorsque la contemplation de celui qui est éprouvé devient plus forte, son cœur s'apaise et devient plus serein par rapport à la récompense ; et que son affliction augmente lorsqu'il ne voit pas de récompense. L'observation de la récompense augmente afin qu'il apprécie mieux l'épreuve et la considère comme un bienfait. En effet, les gens raisonnables qui connaissent les vertus d'un médicament amer supportent son odeur et son goût et le boivent avec plaisir. Et Dieu est Plus Savant.

L'auteur poursuit : « (2) Le deuxième degré, c'est la sérénité de l'esprit dans la quête du dévoilement, dans le désir de la promesse et dans l'union après la séparation »[798].

La sérénité de l'esprit signifie qu'il est apaisé durant sa quête et qu'il ne se retourne pas vers ce qui se trouve derrière lui. Par dévoilement, il faut comprendre la découverte de la Vérité, et non celle de réalités partielles et inférieures. Il y a trois degrés de dévoilement : Le dévoilement de la voie qui conduit à l'Objet recherché, à savoir le dévoilement des réalités de la foi et des lois de l'Islam ; Le dévoilement de l'Objet recherché par le cheminement, à savoir la connaissance des Noms et des Attributs divins, les différentes formes de *Tawḥīd* et leurs détails, et la grande attention vis-à-vis de tout cela. En dehors de cela, il n'y a que des prétentions, des propos extatiques et des illusions.

Le « désir de la promesse » signifie que l'esprit a hâte d'atteindre ce qui lui a été promis et que l'on lui a fait désirer. Sa sérénité par rapport à ce qui lui a été promis éteint les flammes de son désir, et c'est le cas pour tout individu à qui on promet qu'il verra bientôt son bien-aimé. La promesse d'une rencontre prochaine avec son bien-aimé apaise son esprit et le rend serein.

Sa Parole : « dans l'union après la séparation » signifie que la promesse d'union dans son état de séparation, apaise et rassure l'esprit, comme l'affamé est apaisé par la pensée qu'il a de la nourriture chez lui. Cet état est éprouvé par celui qui contemple l'union derrière un voile subtil, qui en aperçoit les éclairs et qui est rassuré par le fait qu'elle se produira. Mais celui qui est séparé par de multiples voiles épais, il ne sera pas apaisé.

L'auteur poursuit : « (3) Le troisième degré, c'est la sérénité par rapport à la contemplation de la bienveillance au sein de la Présence, la sérénité par rapport

798. *Manāzil*, op. cit., p. 86.

à la permanence dans l'Union et la sérénité par rapport à la Lumière de l'éternité dans la station »[799].

Ce degré concerne l'annihilation et la permanence. Celui qui atteint la contemplation de la Présence est apaisé par la Bienveillance de Dieu ﷻ. Par la présence de l'Union, les soufis entendent la « contemplation essentielle ». Pour eux, il existe différents degrés de contemplations : il y a celle qui est liée aux Actes et qui constitue le premier degré, puis il y a le degré au-dessus qui correspond à la contemplation des Noms et des Attributs, puis il y a le degré au-dessus qui correspond à la contemplation de l'Essence qui englobe les Actes, les Noms et les Attributs. Et selon eux, la Théophanie dépend de ces trois contemplations.

Les « gens de la théophanie des Actes » contemplent l'unicité de la Seigneurie, les « gens de la théophanie des Noms et des Attributs » contemplent l'unicité de la Divinité et les « gens de la théophanie de l'Essence » peuvent se passer des deux précédentes par Elle. Il peut arriver que la pensée soit tellement puissante et que le réceptacle soit tellement faible que certains ne puissent plus se lever ni bouger. Par conséquent, ils négligent certains actes obligatoires et sont donc considérées comme des personnes incapables et négligentes. En revanche, les plus parfaits peuvent se lasser dans cet état des actes pénibles et se limiter aux actes obligatoires, à leurs règles et à leurs exigences. Cette contemplation et cette théophanie ne les empêchent pas d'accomplir leurs obligations et ne les incitent pas à préférer des actes surérogatoires aux actes obligatoires, car cela constituerait un retour en arrière et une coupure. Plus parfaits encore, ce sont ceux qui sont dans cet état même durant l'accomplissement de leurs actes surérogatoires et de leurs litanies. Les différences que Dieu ﷻ a créé entre les hommes par rapport aux forces du cœur sont plus importantes que les différences physiques qu'Il a créées entre eux. Dans chaque chose, Dieu ﷻ a un signe et l'homme qui atteint cette station en est un pour les gens clairvoyants.

En résumé, sans la sérénité par rapport à la Bienveillance de Dieu ﷻ, la contemplation de la Présence annihilerait le serviteur et le ferait disparaître, comme Moïse عليه السلام fut foudroyé lorsque son Seigneur Se manifesta à la montagne. Celle-ci fut pulvérisée et ses parties dispersées sur la terre quand Il Se manifesta à elle. Il ne faut surtout pas s'imaginer que la même chose arrive aux hommes dans ce bas-monde. Tout ceci ne concerne en fait que les connaissances et l'autorité de la station de l'excellence sur le cœur. Méfie-toi des fantaisies, des inepties et des illusions de certains soufis, même s'ils te traitent d'individu voilé. Au contraire, tu dois dire : « Mon Dieu, augmente ce voile derrière lequel il n'y a que des fantaisies, des lubies et des propos extatiques. »

---

799. *Ibid.*

L'Essence ne S'est pas manifestée au seul interlocuteur du Miséricordieux [= Moïse] en dépit de son rang immense auprès de Dieu ﷻ. Son Seigneur lui a prouvé qu'il ne pouvait pas supporter cette manifestation en lui montrant l'état de la montagne. Moïse ﷺ s'évanouit lorsqu'il vit de ses yeux ce qu'il était advenu de la montagne, et il ne s'agissait pourtant pas d'une manifestation absolue.

Aḍ-Ḍaḥḥāk a dit : « Dieu a manifesté à partir de la lumière des voiles une forme semblable à une narine de taureau » ; Abd Allāh Ibn Sallām et Ka'b al-Aḥbār ont dit : « Ce qui s'est manifesté de la Puissance de Dieu à la montagne n'était pas plus grand que le chas d'une aiguille, et cela a suffi pour la réduire en poussière » ; As-Suddī a dit : « Ce qui s'est manifesté n'était pas plus grand que l'auriculaire. » Dans le *Mustadrak* d'al-Ḥākim, il est rapporté d'après Thābit al-Bunānī, d'après Anas ﷺ que le Prophète ﷺ récita ce verset[800] puis il dit : « *Comme ceci* – et il posa son pouce sur le bout de l'auriculaire – *et la montagne lança un cri d'effroi.* » Il s'agit d'une traduction authentique selon les critères d'authenticité établis par Muslim. Lorsque Ḥumayd rapporta cette tradition de Thābit à l'un de ses compagnons, celui-ci trouva cela exagéré et dit : « Comment peux-tu rapporter une tradition pareille ? » Ḥumayd se donna un coup sur la poitrine et dit : « Ces paroles ont été rapportées par Thābit, d'après Anas, d'après le Messager de Dieu ﷺ, et toi tu oses en douter ? »

Si les gens qui se leurrent déclarent que tu es voilé par rapport à leurs inepties et leurs fantaisies, cela prouve ta rectitude. Ne sois donc pas affecté par leurs inepties. Le succès vient de Dieu ﷻ et c'est à Lui que l'on demande de l'aide.

Quant à « la sérénité par rapport à la permanence dans l'Union », c'est une contemplation éminente et noble, c'est la contemplation des parfaits. La « Présence de l'Union » réprime les traces et efface l'altérité, et se place entre le témoin et sa vision des créatures avec le cœur. Le serviteur contemple alors que Dieu ﷻ est le seul qui subsiste par Lui-même et que toutes les choses subsistent par Lui, qu'Il est Unique dans la multiplicité de Ses Actes, de Ses Noms et de Ses Attributs. Le serviteur ne contemple ni ne voit personne avec Lui, contrairement à celui qui contemple les autres. Mais ce n'est pas la plus grande contemplation, car le témoin est dans la station de l'annihilation, et s'il ne se déplace pas vers la station de la permanence, cette contemplation sera complètement interrompue, et s'il ne trouve pas la sérénité dans la réalisation de la permanence, l'affaire sera compromise pour lui et il ôtera le carcan de la servitude de son cou.

---

800. C'est-à-dire : « ***Lorsque Moïse vint à Notre rencontre et que son Seigneur lui parla, il dit : « Mon Seigneur, montre-toi à moi pour que je Te contemple ! « Le Seigneur dit : « Tu ne Me verras pas, mais regarde vers la Montagne ; si elle demeure à sa place, tu Me verras enfin ». Mais lorsque son Seigneur se manifesta sur la montagne, Il la réduisit en poussière et Moïse tomba évanoui. Lorsqu'il revint à lui, il s'écria : « Gloire à Toi ! Me voici revenu à Toi et je suis le premier des croyants ! »*** » (Coran 7 : 143).

En revanche, s'il est serein par rapport à la permanence, comme celui qui sait qu'elle est nécessaire, il trouve alors la sérénité par rapport à la permanence dans l'Union. Et Dieu est Plus Savant.

Quant à la « sérénité par rapport à la Lumière de l'éternité dans la station », ce que l'auteur entend, c'est la sérénité de la station par rapport à l'antériorité par laquelle l'éternité précède toute chose. Elle ne change pas et n'est pas remplaçable, et c'est pour cette raison qu'il parle de sérénité dans la station et non de sérénité dans l'état, car l'état s'interrompt et change, et « s'il ne changeait pas » (*law lam yaḥul*), il n'aurait pas été appelé « état » (*ḥāl*), contrairement à la station [qui elle ne change pas et n'est pas remplaçable].

Quand l'individu est rassuré par l'antériorité et la belle prédestination de Dieu ﷻ depuis l'éternité, il atteint cette sérénité par rapport à la Lumière de l'éternité dans la station. Telle est la contemplation des gens de la permanence après l'annihilation, et Dieu est Plus Savant.

Chapitre 58
La Station de l'aspiration (*al-Himma*)

Parmi les stations de « ***c'est Toi que nous adorons et c'est à Toi que nous demandons de l'aide*** », il y a la station de l'aspiration.

L'auteur des *Manāzil* commence ce chapitre par cette Parole du Très-Haut: « ***Son regard ne s'est pas détourné et n'a pas été abusé*** »[801]. Il avait commencé le chapitre des convenances par ce même verset, et nous en avons expliqué la raison. En commençant ce chapitre par ces Paroles, l'auteur veut signifier que l'aspiration du Messager de Dieu ﷺ n'était attachée qu'à l'Objet de sa contemplation, qu'à la station dans laquelle il a été installé et que si son aspiration était allée au-delà, son regard l'aurait suivie. Le mot *himma* est le nom d'action de *hamm* (intérêt et finalité que l'on se propose d'atteindre), à savoir le principe de la volonté. Les soufis appliquent le terme *himma* à la fin de la volonté et appliquent le terme *hamm* à son début. J'ai entendu le Shaykh al-Islam Ibn Taymiyya, que Dieu sanctifie son esprit, dire : « Il est rapporté dans une Tradition divine que Dieu ﷻ dit : ***Je ne considère pas la parole du sage, mais Je considère son aspiration***. » Il a dit aussi : « Les gens du commun disent : la valeur de chaque individu est ce qu'il fait de mieux ; et les gens de l'élite disent : la valeur de chaque individu est ce qu'il recherche. » Ce qu'il entendait par ces mots, c'est que la valeur de chaque individu dépend de son aspiration et de son but.

L'auteur des *Manāzil* dit : « *Al-Himma*, c'est ce qui exerce son pouvoir sur la projection exclusive vers le But, celui qui en est investi ne la maîtrise pas et ne s'en détourne pas »[802].

Sa parole : « ce qui exerce son pouvoir sur la projection exclusive vers le But » signifie qu'*al-Himma* exerce son autorité sur le serviteur comme le maître sur son esclave, et « exclusive » signifie totalement et uniquement. En d'autres termes, quand *al-Himma* du serviteur s'attache à Dieu ﷻ et que cette aspiration est sincère, pure et exclusive, il s'agit alors de la haute *Himma* que le serviteur ne maîtrise pas, c'est-à-dire qu'il ne peut pas s'accorder de répit ni patienter, car son pouvoir le domine. Et elle exerce tellement un pouvoir sur lui qu'il ne peut pas se détourner d'elle vers autre chose. Celui qui est doté d'une aspiration similaire atteint rapidement son but s'il ne rencontre pas d'obstacles et s'il n'est pas retenu par ses liens. Et Dieu est Plus Savant.

801. Coran 53 : 17.
802. *Manāzil*, op. cit., p. 86.

Les degrés d'*al-Himma*

L'auteur des *Manāzil* dit : « Il existe trois degrés de *Himma.* (**1**) Le premier, c'est une aspiration qui protège les cœurs de l'isolement du désir de ce qui est périssable, qui le porte vers le désir de Celui qui est impérissable par essence et qui le purifie des souillures des atermoiements »[803].

Le « périssable » est ce bas-monde et ce qui s'y trouve, et le serviteur y renonce donc ainsi qu'à ses habitants. Il a qualifié d'isolement le désir de ce bas-monde, car lui et ses habitants éloignent les cœurs de ceux qui les désirent et de ceux qui renoncent à eux. Quant à ceux qui le désirent, leur esprit et leur cœur sont isolés par rapport à leurs corps quand ils ratent les choses pour lesquelles ils ont été créés. Quant à ceux qui y renoncent, ils le voient comme un isolement pour eux, car ce bas-monde s'interpose entre eux et leur But et leur Bien-Aimé. Il n'y a aucune chose qui isole le cœur autant que ce qui le sépare de son But et de son Bien-Aimé. C'est pour cette raison que celui qui spolie les gens de leurs biens est la personne qu'ils détestent le plus. De plus, ceux qui renoncent à ce bas-monde le voient avec leur regard intérieur et ceux qui le désirent le voient avec leur regard extérieur. La chose par rapport à laquelle celui qui renonce se sent étranger est familière à celui qui la désire. Le poète a dit :

« *Lorsque le cœur s'éveille et que le voile de la passion se déchire / Le cœur voit ce que les yeux ne voient pas.* »

Cette *Himma* « le porte vers le désir de Celui qui est impérissable par essence », à savoir Dieu, qu'Il soit glorifié, et ce qui est rendu permanent par l'Impérissable, c'est la demeure future ; et elle « purifie des souillures des atermoiements », autrement dit elle le libère et le nettoie des impuretés de la négligence et des ajournements qui sont les causes des omissions et des excès. Et Dieu est Plus Savant.

Anṣārī poursuit : « (**2**) Le deuxième degré, c'est *al-Himma* qui engendre la répulsion pour la considération des causes, pour la descente vers l'action et la confiance en l'espoir »[804].

Ici, par « causes », il faut comprendre le défaut qui consiste à considérer ses œuvres, ou leurs fruits et la volonté de les accomplir, car pour les soufis, le fait de considérer les œuvres est un défaut. *Al-Himma* et le cœur de celui qui atteint ce degré répugnent à prêter attention à ses œuvres. Sa *Himma* est au-dessus de cela et le fait d'y prêter attention et d'y penser est pour lui une descente de la *Himma.* Soit le serviteur n'y prête pas attention, car ces défauts ne se produisent pas en raison de sa *Himma* qui se constitue en obstacle entre lui et ses œuvres, soit parce que sa *Himma* embrasse son objectif, dépasse ces défauts et les déracine.

---

803. *Ibid.*
804. *Manāzil*, op. cit., p. 87.

Si le serviteur accroche sa *Himma* à ce qui est supérieur, elle se fond dans une *Himma* supérieure et ses statuts se fondent dans ceux de cette *Himma* supérieure. C'est une réalité étonnante et très rare, mais je ne sais pas si c'est ce que l'auteur entend. Quant à la répulsion « pour la descente vers l'action », cela mérite un éclaircissement et une explication :

L'objectif du serviteur doté d'une *Himma* élevée est plus éminent et plus distingué que l'objectif de ceux qui œuvrent et des dévots, et il répugne à descendre du ciel de son objectif élevé vers la simple action et la simple dévotion, sans voyager vers Dieu ﷻ avec son cœur pour atteindre et remporter son Objectif. Il recherche entièrement et exclusivement son Seigneur dans son action, son adoration, ses confidences, son sommeil, son activité, son inactivité, sa solitude, ses fréquentations et dans tous ses états. Son cœur est imprégné de la sublime teinte de l'orientation vers Dieu ﷻ. Cet état est réservé aux amants sincères qui ne se contentent pas de la forme des actions ni de rechercher l'Objet de leur amour uniquement durant les actes d'adoration. Quant à la répugnance de la confiance suscitée par l'espoir, il faut savoir que la confiance encourage les atermoiements et la négligence. Or, celui qui est doté de ce degré de *Himma* ne fait pas partie de cette catégorie de personnes. Comment serait-il négligent alors qu'il ne marche pas mais vole ? Et Dieu est Plus Savant.

Anṣārī poursuit : « (3) Le troisième degré, c'est la *Himma* qui s'élève au-dessus des états et des relations, qui réprouve les compensations et les degrés et qui s'écarte des Attributs pour aller vers l'Essence »[805].

C'est-à-dire que cette *Himma* est trop noble pour que celui qui en est doté s'attache aux états, à savoir aux effets des actes et des pensées, ou aux relations. Le but n'est pas de les abandonner, mais plutôt de les accomplir sans se tourner vers eux et sans s'y attacher. Et l'élévation de cette *Himma* par rapport à tout cela s'effectue en réprouvant « les compensations et les degrés » et en s'éloignant « des Attributs pour aller vers l'Essence ». C'est-à-dire que celui est doté de cette *Himma* ne s'arrête pas à une compensation ou un degré, car cela constituerait une descente de sa *Himma* : son But est bien trop élevé pour qu'il s'arrête à cela et sa *Himma* est dirigée vers le But suprême que rien ne dépasse, alors que les compensations et les degrés sont bien inférieurs. Il sait que quand il atteindra le But, il trouvera auprès de Lui toutes les compensations et les degrés les plus élevés.

Quant à la parole de l'auteur : « vers l'Essence », il entend que le serviteur ne se limite pas à la contemplation des Actes, des Noms et des Attributs, mais s'élève jusqu'à la contemplation de l'Essence qui englobe la variété d'Actes, de Noms et d'Attributs, comme nous l'avons déjà dit. Et Dieu est Plus Savant.

805. *Ibid.*

Chapitre 59
La Station de l'amour (*al-Mahabba*)

Parmi les stations de «***c'est Toi que nous adorons et c'est à Toi que nous demandons de l'aide***», il y a la station de l'amour.

C'est la station pour laquelle les serviteurs rivalisent, celle qui est visée par ceux qui œuvrent, vers laquelle les prédécesseurs se sont hâtés, pour laquelle les amants se sont annihilés et dont la brise rafraîchit le cœur des adorateurs. C'est la nourriture des cœurs, la subsistance des esprits, l'objet de réjouissance des yeux et la vie, et celui qui en est privé est compté parmi les morts. C'est la lumière, et celui qui l'égare se noie dans les mers des ténèbres, c'est le remède, et le cœur de celui qui en est privé est atteint par toutes les maladies, c'est le plaisir, et l'existence de celui qui ne l'atteint pas sera remplie de soucis et de souffrances.

L'amour est le souffle de la foi, des œuvres, des stations et des états, et lorsqu'ils en sont privés, ils deviennent comme un corps sans esprit. L'amour transporte les chargements des voyageurs vers le pays qu'ils n'auraient atteint qu'avec de grandes difficultés, les fait arriver jusqu'aux stations où ils n'auraient jamais pu arriver et les installe dans des havres de paix où ils n'auraient jamais pu entrer. L'amour est la monture des soufis dans leur voyage sans fin vers le Bien-Aimé, c'est le chemin le plus droit et le plus rapide qui les fait atteindre leurs premières stations. Par Dieu ! Les amants ont remporté tous les titres de noblesse, ceux de ce bas-monde et ceux de l'Au-delà, car ils ont reçu la plus grande part de la Compagnie de leur Bien-Aimé. Le jour où Dieu, par Sa Volonté et Sa Sagesse décisive, a fixé les parts de toutes les créatures, Il a décrété que l'individu serait avec celui qu'il aime. Combien la faveur octroyée aux amants est belle et sans cesse renouvelée !

Par Dieu ! Les amants précèdent les dévots qui marchent même quand ils dorment sur leur lit, ils devancent les caravanes de plusieurs étapes même quand ils font des pauses :

«*Comment se fait-il que ton pas soit aussi lent / Et que tu arrives le premier ?*»

Ils ont répondu à l'appel du héraut du désir ardent : «Venez au succès !» et ont consumé leur âme de bon gré et avec satisfaction pour arriver auprès de leur Bien-Aimé. Ils ont poursuivi leur voyage sans arrêt, de nuit comme de jour. Par Dieu ! Ils ont loué leur voyage à leur arrivée et ont remercié leur Maître pour Ses dons. Certes, les voyageurs nocturnes remercient au lever du jour.

[Poème :]

Salue donc si tu es un homme d'aspiration / Le guide du désir te conduit : franchis donc les étapes,

Lorsque le crieur de leur amour et de leur agrément appelle, réponds : / « Me voici à tes ordres ! » mille fois,

Ne regarde pas les ruines derrière eux / Si tu les regardes, elles se transforment en obstacles,

N'attends par la compagnie du paresseux dans ton voyage / Abandonne-le, car le désir suffira à te transporter,

Prends tes provisions auprès d'eux et / Suis la voie de la guidance et de la pauvreté, tu finiras par arriver,

Vivifie ton voyage avec leur souvenir / Quand ta monture faiblira. Le souvenir te rendra plus actif,

Quand tu craindras la lassitude, dis-lui : / « La source de l'Union est devant toi. Qu'attends-tu pour aller t'y abreuver ? »

Prends une étincelle de leur lumière, et poursuis ton chemin/ C'est leur lumière qui te guidera et non les flambeaux,

Entre dans la vallée des divans et repose toi / Peut-être les y verras-tu, si tu fais une pause ?

Ou dans le lieu de rencontre des amants / Tu les trouveras, si tu les cherches

Ou encore dans les réunions nocturnes / Si tu perds cette occasion, alors quand ? Malheur à celui qui est insouciant !

Entre dans les jardins d'Eden en te rapprochant d'eux / Ce sont les premières stations où tu t'installeras,

Mais les ennemis t'ont capturé / Et voilà que tu pleures devant des demeures en ruine,

Abandonne ces tas de poussière, car ce ne sont pas / Des lieux de repos. Dépasse-les, car ce ne sont pas des stations,

Ce ne sont que des formes pour lesquelles les créatures meurent / Combien en sont morts et combien ont tué pour elles ?

Suis donc la droite sur le chemin / Car c'est la voie que les gens de l'amour empruntent,

Et dis : « Ô mon âme ! Sois patiente une petite heure / Lors de la Rencontre, l'épuisement disparaîtra,

Ce n'est qu'une heure qui très tôt s'écoulera / Et la tristesse cèdera sa place à la joie et à l'euphorie.

Le premier prix exigé par l'amour, c'est le sacrifice de l'esprit. Comment l'avare et le poltron peut-il offrir ce prix ?

C'est avec son sang que l'amant atteint son but / Qui d'autre que lui peut offrir ce prix ?

Les inactifs sont en retard et les amants sont debout et observent : Qui sont les plus prompts à offrir un prix ? La marchandise a circulé autour d'eux et elle est tombée entre les mains de personnes « ***humbles envers les croyants et durs envers les mécréants*** »[806]. Comme les prétendants à l'amour se sont multipliés, on leur réclama une preuve qui confirme leur prétention. Si on accordait aux gens ce qu'ils prétendent, alors l'homme sans soucis prétendrait qu'il connaît la souffrance de celui qui souffre vraiment. Les prétentieux ayant livré des témoignages variés sur leur contemplation, on leur dit : « Votre prétention ne peut être acceptée que par la preuve de : ***Dis : Si vous aimez Dieu, suivez-moi, Dieu vous aimera***[807] ». Toutes les créatures se sont attardées, sauf ceux qui ont suivi le bien-aimé [le Prophète r] dans ses actes, ses paroles et ses caractères. On leur réclama une preuve équitable et « ***ils combattront dans le chemin de Dieu et ils ne craindront pas le blâme du détracteur*** »[808]. La plupart des amants se sont attardés et les combattants se sont levés. On leur dit : « Les âmes et les biens des amants ne leur appartiennent pas, hâtez-vous à la transaction de : « ***Dieu a acheté aux croyants leurs âmes et leurs biens parce que le Paradis leur est réservé*** »[809]. Lorsqu'ils prirent conscience de l'éminence de l'Acheteur, de l'inestimable prix offert et de la Majesté de Celui qui a enregistré la transaction, ils connurent la valeur de la marchandise et surent qu'elle était précieuse. Ils surent alors que la plus grande désillusion serait de la vendre à un autre que Lui et à un vil prix. Ils conclurent alors avec Lui un serment mutuel et non résiliable.

Une fois la transaction conclue et la marchandise remise, on leur dit : « Dès lors que vos âmes et vos biens sont à nous, nous vous les rendons en multipliant leur valeur et leur prix : ***Ne croyez surtout pas que ceux qui sont tués dans le chemin de Dieu soient morts. Non ! ils sont vivants et sont pourvus de bienfaits auprès de leur Seigneur. Ils sont heureux de la grâce que Dieu leur a accordée et ils se réjouissent pour ceux qui, restés en arrière, les rejoindront et n'éprouveront plus ni peur ni affliction.***[810] ».

Les définitions de l'amour

L'amour ne peut pas être décrit par une définition plus évidente que lui-même. Les définitions ne font que le cacher et le rendre méconnaissable. En réalité, sa définition est son existence et rien ne peut le décrire autant et mieux que lui-même.

806. Coran 5 : 54.
807. Coran 3 : 31.
808. Coran 5 : 54.
809. Coran 9 : 111.
810. Coran 3 : 169-170.

Les gens parlent de ses causes, de ses signes, de ses exigences, de ses preuves, de ses fruits et de ses statuts, et leurs définitions et leurs descriptions tournent autour de ces six choses. Chacun parle à sa manière de ces six choses et les allusions à l'amour sont nombreuses et dépendent de la perception de la personne, de sa station, de son état et de sa faculté d'en parler.

Cette matière tourne autour de cinq choses dans la langue arabe :

La pureté et la blancheur. Les Arabes disent à propos de la pureté de la blancheur des dents : *ḥababu al-asnān* ;

L'élévation et l'apparition. Les Arabes disent à propos de l'eau superficielle des grosses pluies : *ḥababu al-mā'*, de même pour l'eau qui occupe le haut de la coupe ;

L'obligation et la fermeté. Les Arabes disent à propos du chameau qui s'accroupit et qui ne bouge plus : *ḥabba al-ba'īr* ;

La partie interne de la graine (*al-ḥabba*), *al-lubb*. Les Arabes disent : la graine du cœur pour désigner sa partie interne, son origine, sa substance et ce qui lui permet de survivre ;

La protection et la rétention. Les Arabes disent : *ḥibbu al-mā'* pour désigner le récipient qui contient l'eau.

Il ne fait aucun doute que ces cinq significations font partie de la définition de l'amour, car l'amour est la pureté de l'affection ; l'effervescence des penchants du cœur pour le bien-aimé ; leur manifestation et leur ardeur ; le ferme désir du cœur pour le bien-aimé ; le don de ce que l'on aime le plus et de ce qui est le plus noble à son bien-aimé, à savoir le cœur ; et la concentration de sa volonté, de ses aspirations et de ses désirs sur son bien-aimé.

Ces cinq significations sont contenues en l'amour. Et les deux lettres qui désignent l'amour, à savoir la lettre *ḥā'* et la lettre *bā'* [du mot *Ḥubb* (amour)] correspondent parfaitement à ce qu'elles désignent, car la lettre *ḥā'* sort du fond de la gorge et la lettre *bā'* sort du bout des lèvres, à savoir la partie terminale de la gorge. Ainsi, à la lettre *ḥā'* correspond le début et à la lettre *bā'* la fin. C'est la fonction de l'amour et son lien avec le bien-aimé : il commence par lui et termine par lui.

Les spécialistes ont ajouté la voyelle « u » à la lettre *ḥā'* dans *Ḥubba* (amour), à savoir la voyelle la plus forte et la plus intense en raison de la force et de la puissance du mot ; et ils ont ajouté la voyelle « i » à la lettre *ḥā'* dans *Ḥibba* (l'aimé), c'est-à-dire le bien-aimé (*al-Maḥbūb*), en raison de sa légèreté par rapport à la voyelle « u » et de celle du bien-aimé, et de sa mention facile dans le cœur et dans la bouche. Si tu réfléchis sur toutes ces nuances et ces étonnants accords entre les mots et leurs significations, tu comprendras la valeur inestimable de la langue arabe et ce qui la distingue des autres langues.

Quelques définitions et sagesses à propos de l'amour

1) L'amour, c'est le penchant permanent du cœur errant. Dans cette définition, il n'y a pas de différence entre l'amour particulier, commun, authentique et inauthentique.

2) L'amour, c'est la préférence du bien-aimé parmi les autres compagnons. C'est l'un des statuts de l'amour et de ses effets.

3) L'amour, c'est l'accord avec le bien-aimé en sa présence ou en son absence. Cela fait aussi partie de ses exigences, et cette définition est plus complète que les deux précédentes, car elle comprend l'amour sincère et authentique en particulier, contrairement au simple penchant et à la simple préférence suscitées par la volonté. Sans accord, l'amour est imparfait.

4) L'amour, c'est l'effacement des qualités de l'amant et l'affirmation du bien-aimé pour lui-même. La dissolution des qualités de l'amant dans les qualités du bien-aimé fait partie des statuts de l'annihilation dans l'amour. Cela nécessite une explication plus approfondie qui n'est connue que par celui qui a été annihilé par la puissance de l'amour.

5) L'amour, c'est la pleine concordance (*Muwāṭa'a*) du cœur avec la volonté du bien-aimé. Cela fait aussi partie des exigences et des statuts de l'amour. *Al-Muwāṭa'a* signifie aussi l'accord avec la volonté, les ordres et les désirs du bien-aimé.

6) L'amour, c'est la peur de ne pas respecter suffisamment la dignité du bien-aimé tout en se mettant à son service. Servir comme il se doit le bien-aimé en craignant de ne pas respecter suffisamment sa dignité et de ne pas le considérer à sa juste valeur fait partie des signes, des preuves et des effets de l'amour.

7) L'amour, c'est sous-estimer le « beaucoup » de ta part et surestimer le « peu » de la part du Bien-Aimé. C'est la définition d'Abū Yazīd, et cela fait partie des exigences, des statuts et des preuves de l'amour. Même si l'amant sincère fait tout ce qu'il peut pour son bien-aimé, il considèrera qu'il s'agit de peu de choses et en aura honte, et même s'il reçoit une chose insignifiante de la part de son bien-aimé, il la surestimera et la considèrera grandiose.

8) L'amour, c'est le fait de considérer que ta petite faute est extrêmement grave et que ta grande obéissance est insignifiante. Cette définition est proche de la précédente, sauf qu'elle concerne ce qui est propre à l'amant.

9) L'amour, c'est étreindre l'obéissance et repousser l'insubordination. Cette sagesse est de Sahl Ibn 'Abd Allāh Al-Tustarī. Cela aussi fait partie des statuts et des exigences l'amour.

10) L'amour, c'est le remplacement des qualités de l'amant par celles du Bien-Aimé. Cette sagesse est de Junayd, mais elle est quelque peu obscure. Ce qu'il

entend, c'est l'emprise du souvenir du Bien-Aimé, de Ses Attributs et de Ses Noms sur le cœur de l'amant, en sorte que ce souvenir le domine et que le plus souvent, l'amant ne ressent et n'éprouve que par eux. Une autre explication possible, c'est que les qualités répréhensibles de l'amant qui ne s'accordent pas avec celles du Bien-Aimé soient remplacées par les qualités louables et aimables qui s'accordent avec celles du Bien-Aimé. Et Dieu est Plus Savant.

11) L'amour, c'est faire entièrement don de ta personne à Celui que tu aimes au point de ne rien garder de toi. Cette sagesse est d'Abū 'Abd Allāh Al-Qurashī et cela fait également partie des statuts et des exigences l'amour. Ce qu'il entend, c'est que tu fasses don de ta volonté, de ta résolution, de tes actes, de ta personne, de tes biens et de ton temps à Celui que tu aimes, et que tu les consacres à ce qu'Il aime et Le satisfait, et que tu n'en prennes pour toi que ce qu'Il te donne et uniquement pour Lui.

12) L'amour, c'est effacer de ton cœur tout ce qui est autre que le Bien-Aimé. Cette sagesse est de Shiblī. Le parfait amour exige cela. Tant qu'il reste des traces d'autrui dans le cœur, il s'agit alors d'un amour gâté.

13) L'amour, consiste à s'adresser des reproches en permanence. Cette sagesse est d'Ibn 'Aṭā'. Cette définition est obscure, mais ce que son auteur entend, c'est que tu dois continuer à te faire des reproches par rapport à la satisfaction du Bien-Aimé, et que tu ne dois jamais être satisfait de tes actes et de tes états par rapport à Lui.

14) L'amour, c'est que tu sois jaloux pour ton Bien-Aimé et du fait que l'on puisse L'aimer autant que toi. Cette sagesse est également de Shiblī. Nous expliquerons cette sagesse dans le chapitre de la jalousie, mais ce qu'il entend, c'est le fait de mépriser ton âme et la considérer indigne de faire partie de ceux qui L'aiment.

15) L'amour, c'est une volonté dans les racines ont été plantées dans le cœur et dont les fruits sont la conformité et l'obéissance.

16) L'amour, c'est le fait que l'amant oublie sa part et ce dont il a besoin auprès de son Bien-Aimé. Cette sagesse est d'Abū Ya'qūb as-Sūsī. Ce qu'il entend, c'est que le pouvoir et l'autorité de l'amour sur le cœur lui font oublier ses parts et ses besoins qui s'avanouissent entièrement dans le statut de l'amour.

17) L'amour, c'est l'évitement de la consolation en toutes circonstances. Cette sagesse est de Naṣrabādhī. Cela fait partie des exigences et des fruits de l'amour :

« *Passée par les régions de l'imagination / Elle se mit à pleurer sur la forme de la consolation dont les traces étaient effacées.* »

18) L'amour, c'est affirmer l'Unicité du Bien-Aimé par une volonté sincère et une quête véridique.

19) L'amour, c'est la chute de tout amour du cœur, sauf celui pour le Bien-Aimé. Cette sagesse est de Muḥammad Ibn al-Faḍl. Et ce qu'il entend, c'est d'unifier le Bien-Aimé par l'amour.

20) L'amour, c'est le fait de baisser le regard du cœur devant tout ce qui est autre que le Bien-Aimé, et devant le Bien-Aimé par crainte. La première attitude est évidente, mais la deuxième, à savoir baisser le regard du cœur devant le Bien-Aimé, tout en Lui vouant un parfait amour, semble impossible. Cela se produit quand le cœur est envahi par la peur et fait partie des signes de l'amour accompagné par la peur et l'exaltation. C'est l'explication de cette parole du Prophète ﷺ : « *Ton amour pour une chose te rend aveugle et sourd.* » C'est-à-dire qu'il rend aveugle par rapport à ce qui est autre qu'elle par jalousie et par rapport à elle par crainte. En fait, le sens de ce *Ḥadīth*, c'est que ton amour pour une chose te rend aveugle et sourd à ses défauts et ses imperfections. Tu ne les vois pas et ne les entends pas, même si elle en a. Il ne s'agit pas ici de l'amour rattaché à Dieu ﷻ, mais à une chose, car on ne peut pas appliquer ces mots à Lui. Ceci étant, nous ne nions pas que la crainte et la magnification puissent rendre l'amant sourd et aveugle, mais non par rapport au Seigneur, car les amants de Dieu ﷻ ne sont pas atteints de cécité et de surdité, au contraire ce sont les gens qui entendent et perçoivent la Vérité, alors que les autres sont «***sourds, muets, aveugles, et ils ne raisonnent pas***»[811].

21) L'amour, c'est ton penchant total pour une chose, à savoir quand tu la préfères à ta personne, à ton esprit, à tes biens, quand tu es d'accord avec elle en privé et en public et quand tu reconnais les défaillances de ton amour pour elle. Junayd a dit avoir entendu Al-Ḥārith Al-Muḥāsibī dire cela.

22) L'amour, c'est un feu dans le cœur, qui brûle tout ce qui n'est pas voulu par le Bien-Aimé. J'ai entendu le Shaykh al-Islam Ibn Taymiyya, que Dieu lui fasse miséricorde, dire : « Un jour, j'ai blâmé un partisan de la *ibāḥiyya*[812] et il m'a répondu par ces mots : L'univers entier est voulu par Lui, quelle en est donc la chose détestable ? » Le Shaykh al-Islam dit : « Si le Bien-Aimé a réprouvé certains actes et certaines paroles, et s'Il a déclaré que certains peuples étaient Ses ennemis, les a blâmés et les a maudits, et que tu les aimes, dans ce cas est-ce que tu es un ami ou un ennemi du Bien-Aimé ? » Le Shaykh ajouta : « L'homme faillit s'étrangler et fut démasqué devant ses compagnons qui avaient beaucoup de respect pour lui ». En fait, cette sagesse est juste, et ce que l'auteur entend, c'est que l'amour brûle tout ce qui est autre que ce qui est voulu en matière de Religion et de commandement, et tout ce qui est autre que ce qu'Il aime et agrée. Mais le peu de science de nos contemporains les a fait tomber dans la permissivité et la luxure, et leur a fait croire

811. Coran 2 : 171.
812. Ceux qui rejettent la Loi et déclarent obéir à la nature.

en l'incarnation et la fusion de Dieu en eux. Et seuls ceux que Dieu ﷻ a protégé de cela en réchappent.

23) L'amour consiste à fournir tous ses efforts pour son Bien-Aimé et à renoncer à toute opposition vis-à-vis de Lui. C'est aussi l'un de ses droits, de ses fruits et de ses exigences.

24) L'amour, c'est l'ivresse dont l'amant sort par la vision du Bien-Aimé. Et l'ivresse provoquée par la contemplation est indescriptible :

« *Les convives se sont enivrés par les coupes qui tournaient autour d'eux / Et je me suis enivré par la vision de l'échanson* ».

Il faut protéger l'amour et le Bien-Aimé de ce genre de mots. Celui qui les prononce doit être excusé en raison de sa sincérité et de la force irrésistible et incontrôlable que l'amour exerce sur lui. L'amour de Dieu ﷻ est trop éminent et trop majestueux pour être décrit en ces termes inventés et maculés, mais la personne sincère est sous la protection de sa sincérité.

25) L'amour, c'est ne préférer personne à son Bien-Aimé et ne confier ses affaires à personne d'autre que Lui.

26) L'amour, c'est entrer sous le joug du Bien-Aimé et à son service et s'affranchir de celui des autres.

27) L'amour, c'est le voyage du cœur à la recherche du Bien-Aimé et Sa mention permanente par la bouche. Le voyage du cœur à la recherche du Bien-Aimé, c'est le dire de Le rencontrer ; quant à la mention permanente par la bouche, il ne fait pas de doute que celui qui aime une chose la mentionne souvent.

28) L'amour, c'est ce qui ne diminue pas par la mise à l'écart et qui n'augmente pas par la bonté. Cette sagesse est de Yaḥya Ibn Mu'ādh. En fait, la volonté, la recherche et le désir du Bien-Aimé pour Lui-Même ne sont pas diminués par Sa mise à l'écart ni n'augmentent, mais l'amour essentiel augmente par la bonté. Ce que Yaḥya entend ici, c'est que le cœur est rempli d'amour essentiel, et quand des actes de bonté de la part du Bien-Aimé arrivent, ils n'y trouvent plus de place, car cet amour est intrinsèque et n'est pas suscité par des causes. Mais en dépit de cela, il n'élimine pas la fantaisie. En fait, l'amour n'a pas de fin et plus la connaissance et la bonté sont forts, et plus il est fort. De même, la Beauté et la Bonté du Bien-Aimé étant infinies, Son amour l'est également. Si l'amour de toutes les créatures était rassemblé dans le cœur d'un seul homme, il serait insuffisant vis-à-vis du Seigneur. C'est pour cette raison que l'amour du serviteur pour le Seigneur ne peut pas être appelé « désir ardent » (*Shawq*) à savoir l'amour extrême, car le serviteur ne peut absolument pas atteindre cette limite extrême de l'amour pour Dieu ﷻ. Et Dieu est Plus Savant.

29) L'amour, c'est quand tu es entièrement occupé par le Bien-Aimé et que tu Lui offres ta pleine soumission.

30) La plus belle définition de l'amour, la plus synthétique est celle qui a été rapportée dans cette anecdote d'Abū Bakr al-Kattānī : Durant le pèlerinage à La Mecque, des maîtres qui s'étaient réunis mentionnèrent l'amour et chacun proposa sa définition. Puis ils se tournèrent vers Junayd qui était le plus jeune d'entre eux et dirent : « Toi l'irakien, donne-nous ta définition. » Junayd baissa la tête, des larmes coulèrent de ses yeux et il dit : « L'amour, c'est quand le serviteur se détache de son âme, s'attache à la mention de son Seigneur, s'acquitte de Ses Droits, quand les lumières de la vénération brûlent le cœur du serviteur, quand la boisson de la coupe de son amour est pure et quand l'Omnipotent Se manifeste à travers les voiles de Son Mystère : alors si le serviteur parle, il parle par Dieu ﷻ ; s'il prononce, c'est à partir de Dieu ; s'il fait un mouvement, c'est sur ordre de Dieu, et s'il reste immobile, c'est avec Dieu. Il est par Dieu, pour Dieu et avec Dieu. » Les maîtres dirent : « Il n'y a rien à ajouter. Que Dieu te récompense, ô toi la « couronne des gnostiques ». »

Les causes qui suscitent l'amour

Les causes qui suscitent et impliquent l'amour de Dieu ﷻ sont au nombre de dix :

- La récitation du Coran avec méditation, en réfléchissant et en comprenant le sens et le dessein, comme quand on réfléchit sur un texte et que l'on l'explique à autrui.
- Le fait de se rapprocher de Dieu ﷻ par les actes surérogatoires après s'être acquitté des actes obligatoires. Cela rapprochera le serviteur du degré de la *Maḥbūbiyya* (être l'objet de l'amour) après avoir atteint celui de la *Maḥabba* (l'amour).
- Se souvenir de Lui en permanence et en toute circonstance avec le cœur, la langue, dans ses actions et dans son état. Sa part d'amour dépendra alors de son souvenir.
- Préférer ce qu'Il aime à ce que tu aimes quand la passion est forte et que le choix est difficile.
- La reconnaissance, la contemplation et la connaissance de Ses Noms et de ses Attributs avec le cœur ; les changements d'état du cœur dans le jardin de ces connaissances et de leurs principes, car celui qui connaît Dieu par Ses Noms, ses Attributs et Ses Actes ne peut que L'aimer davantage. C'est pour cette raison que les négateurs des Attributs étaient en quelque sorte des coupeurs de route qui empêchaient les cœurs d'atteindre leur Bien-Aimé.

- La contemplation de Sa Bonté, de Sa Bienveillance, de Ses Faveurs et de Ses Bienfaits cachés et apparents, car elle suscite l'amour envers Lui.
- La cause la plus étonnante, c'est le cœur entièrement brisé devant Dieu ﷻ. Cela est inexplicable et inexprimable.
- S'isoler avec Lui dans les moments de « Descentes divines » pour s'entretenir avec Lui et réciter Ses Paroles, en respectant les règles de la servitude devant Lui et en concluant ces instants par l'imploration du pardon et par le repentir.
- S'assoir avec ceux qui aiment Dieu sincèrement, cueillir les fruits de leurs paroles comme on cueille les plus beaux fruits sur les arbres, et ne prendre la parole que pour dire des choses utiles pour toi et pour les autres.
- Écarter toute cause qui s'interpose entre le cœur et Dieu ﷻ.

C'est par ces dix causes que les amants ont atteint les stations de l'amour et sont entrés auprès du Bien-Aimé. Deux choses sont nécessaires pour cela : la prédisposition de l'esprit pour cette affaire et l'ouverture de l'œil du cœur. Et c'est par Dieu ﷻ que l'on obtient le succès.

La discussion sur cette station est rattachée à deux parties : celle de l'amour du serviteur pour son Seigneur et celle de l'amour du Seigneur pour Son serviteur. Les gens sont divisés en quatre catégories par rapport à l'affirmation et la négation de cette réalité. Il y a ceux que Dieu aime et qui L'aiment et qui confirment ainsi les deux parties : pour eux, l'amour du serviteur pour son Seigneur dépasse tout autre amour et c'est la réalité de « il n'y a de divinité que Dieu ». Pour eux, l'amour de Dieu ﷻ pour Ses amis, Ses Prophètes et Ses Messagers est une qualité en plus de Sa Miséricorde, de Sa Bienveillance et de Son Don. Ces derniers sont les effets et les suites de Son Amour, car c'est parce qu'Il les aime qu'Il leur accorde une part complète de Sa Miséricorde, de Sa Bienveillance et de Sa Bonté.

Les *Jahmiyya* négateurs sont le contraire de cette catégorie : ils considèrent que Dieu n'aime pas et ne peut pas être aimé. Mais ils ne peuvent pas contredire les textes. En revanche, ils considèrent que l'amour des serviteurs pour Dieu ﷻ consiste à Lui obéir, L'adorer et faire plus d'actes de dévotion pour obtenir des récompenses. Ils ne conçoivent pas l'amour en dehors des récompenses et des rétributions et considèrent que l'on aime le Seigneur comme on aime les moyens, et que les textes où il est question de l'Amour de Dieu ﷻ se réfèrent en réalité à Sa Bienveillance et Sa Récompense, ou encore à Sa louange et d'autres choses de ce genre. Et parfois, ils rattachent ou assimilent cet Amour à Sa Volonté.

Ils disent : « Quand la Volonté est rattachée aux stations et aux états élevés, on l'appelle « Amour » ; quand elle est rattachée à la punition et à la vengeance, on l'appelle « Colère » ; quand elle est rattachée à la Bienfaisance en général et à la Grace particulière, on l'appelle « Bonté » ; quand elle est rattachée à Son Don

caché et que le serviteur ne s'en aperçoit pas et n'en connaît pas l'origine, on l'appelle « Subtilité », mais il s'agit toujours d'une même réalité appelée par des noms différents en fonction de l'objet sur lequel elle s'applique. Celui qui assimile Son amour pour le serviteur à ses louanges et ses éloges le ramène à la parole, car pour lui, l'amour fait partie des Attributs de l'Essence et non des Actes, or l'acte et l'objet sont pour Lui une seule et même réalité. Ainsi, il n'y a pas dans l'Essence du Seigneur d'amour pour Son serviteur, ni pour Ses Messagers ni pour Ses Prophètes. Et celui qui le ramène à l'Attribut de la Volonté considère alors qu'il fait partie des Attributs de l'Essence dans la mesure où celle-ci est l'origine de la Volonté, ou il considère qu'il fait partie des qualités des Actes en vertu de l'objet sur lequel il s'applique ».

Puisque ces gens considèrent que l'amour est une volonté et que la volonté ne s'applique qu'à ce qui est contingent et quantifié, et non à ce qui est éternel, ils ont donc nié l'amour des serviteurs, des Anges, des Prophètes et des Messagers pour Dieu ﷻ. Ils ont dit : « Cela n'a de sens que si on considère que c'est la volonté de se rapprocher de Lui et de Le magnifier. » Ils ont donc nié la spécificité de la Divinité et la spécificité de la servitude, et ont affirmé que c'est ce que l'Unicité divine et Sa Transcendance exigent. Pour eux, l'affirmation de l'Unicité divine et de la Transcendance n'est complète que par la négation de la réalité de la Divinité et la négation de la réalité de la servitude. Or, toutes les preuves obtenues par la raison et les textes, par instinct et considération, par expérience et transport extatique confirment l'amour du serviteur pour son Seigneur et l'amour du Seigneur pour Son serviteur.

Nous avons mentionné près de cent preuves dans notre livre sur l'amour[813] et y avons évoqué les fruits de l'amour, ce qu'il procure comme perfections, ses causes et ses exigences, et y avons répondu à ceux qui le nient. Nous avons également montré que la création, le commandement, et la raison de l'existence, de la récompense et de la punition découlent de l'Amour, que celui-ci est la vérité par laquelle les cieux et la terre ont été créés, la vérité du commandement et de l'interdiction, le secret de la Divinité et de Son Unicité, à savoir le témoignage qu'il n'y a de divinité que Dieu.

Les associationnistes reconnaissaient qu'il n'y avait pas d'autre Seigneur et d'autre Créateur que Dieu, qu'Il était le seul détenteur de la Seigneurie et de la création, mais ils ne croyaient pas en l'Unicité de la Divinité, à savoir par l'amour et l'exaltation, car ils adoraient d'autres idoles avec Dieu. C'est le genre d'associationnisme que Dieu ﷻ ne pardonne pas, car ceux qui adorent des idoles donnent des égaux à Dieu. Le Très-Haut dit : « ***Parmi les hommes, il en est***

---

813. Allusion à son livre intitulé *Rawḍat al-muḥibbīn*.

qui prennent, en dehors de Dieu, des rivaux à Lui. »[814] Il informe donc que celui qui aime autre chose que Dieu ﷻ autant qu'il aime Dieu fait partie de ceux qui prennent, en dehors de Dieu, des rivaux à Lui. Il s'agit d'égaux en ce qui concerne l'amour, mais non en ce qui concerne la création et la Seigneurie. Personne sur terre n'a affirmé d'égal à Dieu en ce qui concerne la création et la seigneurie.

Mais la plupart des hommes ont des égaux à Dieu par rapport à l'amour et l'exaltation. Puis, le Très-Haut dit : « ***Or les croyants aiment beaucoup plus Dieu.*** »[815] Il y a deux explications possibles de ce verset. Selon la première, l'amour que les croyants ont pour Dieu ﷻ est beaucoup plus fort que l'amour et l'exaltation que les idolâtres éprouvent pour leurs idoles en dehors de Dieu. Selon la deuxième, l'amour que les croyants ont pour Dieu ﷻ est beaucoup plus fort que l'amour des associationnistes qui prennent, en dehors de Dieu, des rivaux à Lui, car l'amour des croyants est pur et entier, alors que celui des associationnistes est partagé entre les choses auxquelles ils croient en tant que divinités. Ces deux opinions sont subordonnées aux deux opinions concernant Sa Parole : « ***ils les aiment comme on aime Dieu.*** »[816] : C'est-à-dire qu'ils les aiment comme ils aiment Dieu. Dans ce cas, Dieu confirme qu'ils L'aiment, mais qu'il s'agit d'un amour dans lequel ils Lui associent des égaux ; ou : Ils aiment les égaux comme les croyants aiment Dieu. Puis, Il indique que l'amour des croyants pour Dieu ﷻ est plus intense que l'amour qu'éprouvent ceux qui Lui donnent des égaux pour Ses rivaux.

Le Shaykh al-Islam Ibn Taymiyya, que Dieu lui fasse miséricorde, était partisan du premier avis et disait : « Ils ont été blâmés car ils ont associé leurs rivaux à Dieu en ce qui concerne l'amour et parce qu'ils ne L'ont pas aimé d'un amour pur comme les croyants L'aiment. » À propos de cette égalité mentionnée dans la Parole de Dieu, il est rapporté que lorsqu'ils seront en enfer, ils diront à leurs idoles et à ceux qu'ils ont aimé autant qu'ils ont aimé Dieu : « ***Par Dieu ! Nous étions dans un égarement manifeste quand nous vous considérions comme les rivaux du Seigneur des mondes*** »[817], par rapport à la création et à la seigneurie. En fait ils ont cherché l'égalité entre eux par rapport à l'amour et l'exaltation. Ceci correspond également à l'égalité mentionnée dans la Parole divine : « ***Pourtant, ceux qui mécroient en leur Seigneur Lui trouvent des égaux*** »[818], c'est-à-dire qu'ils L'égalisent à d'autres par rapport à l'amour et l'exaltation.

---

814. Coran 2 : 165.
815. *Ibid.*
816. *Ibid.*
817. Coran 26 : 97-98.
818. Coran 6 : 1.

Le verset de l'amour

Le Très-Haut dit : «***Dis : Si vous aimez vraiment Dieu, alors suivez-moi, Dieu vous aimera.***»[819] Ce verset est appelé le «verset de l'amour» (*Ayatu-l-Maḥabba*). Abū Sulaymān ad-Dārānī a dit : «Lorsque les cœurs ont prétendu qu'ils aimaient Dieu, Dieu a fait descendre en guise d'épreuve de l'amour : ***Dis : Si vous aimez vraiment Dieu, alors suivez-moi, Dieu vous aimera.***» Un prédécesseur a dit : «Certaines personnes ont prétendu aimer Dieu, Il a alors fait descendre ce verset en guise d'épreuve.» Il a dit aussi : «Sa Parole ***Dieu vous aimera*** est une allusion à l'amour et à ses fruits et ses avantages. Sa preuve et son signe est le fait de suivre le Messager ﷺ, et ses fruits et ses avantages sont l'amour de celui qui a été envoyé auprès de vous. En d'autres termes, tant que vous ne le suivrez pas, votre amour pour Dieu ne se concrétisera pas et Son amour vous sera refusé».

Le Très-Haut dit : «***Ô vous qui croyez ! Si l'un d'entre vous s'écarte de sa religion, qu'il sache que Dieu fera quelque jour venir des hommes qu'Il aimera et qui, eux aussi, L'aimeront. Ils seront humbles envers les croyants, durs envers les mécréants ; ils combattront dans le chemin de Dieu ; ils ne craindront pas le blâme du détracteur.***»[820] Il mentionne ici quatre signes : Ils seront humbles envers les croyants, cléments et bons envers eux. 'Aṭā' a dit : «Ils se comportent avec les croyants comme le père se comporte avec son enfant et comme le maitre se comporte avec son esclave, et envers les mécréants, ils sont aussi impitoyables que le lion envers sa proie : ***Ils sont impitoyables envers les mécréants et cléments entre eux***[821].». Ils combattent dans le chemin de Dieu ﷻ avec leur personne, leur main, leur langue et leurs biens, et cela correspond à la réalisation de la prétention de l'amour. Enfin, ils ne craignent pas le blâme du détracteur. C'est une preuve d'amour sincère, car tout amant qui craint le blâme des détracteurs n'est pas un amant sincère. Le poète a dit :

«*Si des traces d'un autre que Toi subsistent / Elles sont alors un accès pour le blâme.*»

Le Très-Haut dit : «***Ceux-là mêmes qu'ils invoquent cherchent le moyen d'accéder à leur Seigneur : c'est à qui sera le plus proche de Lui. Ils espèrent Sa miséricorde et redoutent Son châtiment. Certes, le châtiment de ton Seigneur est effroyable.***»[822] Dieu ﷻ mentionne ici les trois stations : Son amour, à savoir le désir de se rapprocher de Lui ; Sa sollicitation

---

819. Coran 3 : 31.
820. Coran 5 : 54.
821. Coran 48 : 29.
822. Coran 17 : 57.

(*at-Tawassul*) par les bonnes œuvres ; et l'espérance et la peur. Cela indique que le désir de Le solliciter est un état supplémentaire à l'espérance en Sa Miséricorde et à la peur de Son Châtiment.

Il ne fait pas de doute que tu ne rivalises avec les autres que pour te rapprocher de Celui dont tu aimes la Proximité, et tu n'aimes Sa Proximité que parce que tu L'aimes pour Lui-Même. C'est donc parce que tu aimes Son Essence que tu aimes te rapprocher de Lui.

Mais pour les *Jahmiyya* et les autres négateurs, tout ceci n'a aucun sens, car Son Essence ne Se rapproche d'aucune chose et aucune chose ne se rapproche d'Elle, Il n'est pas aimé pour Son Essence et Il n'aime pas. Ils ont nié la vie du cœur, le plaisir des esprits, l'allégresse des âmes, la joie des yeux et les plaisirs suprêmes en ce monde et dans la vie future. C'est pour cette raison que leurs cœurs ont été frappés de dureté, que des voiles ont été dressés entre eux et Dieu, Sa connaissance et Son amour. Ils ne Le connaissent pas, ne L'aiment pas et ne L'invoquent que pour nier Ses Noms et Ses Attributs. Leur rappel est donc le pire de leurs péchés et leur plus grande faute. Pire, ils punissent ceux qui invoquent Dieu ﷻ par Ses Noms et Ses Attributs, et par les qualités de Sa Majesté, et ils leur disent d'aller se soigner, alors que ce sont eux qui sont malades. Les gens clairvoyants reconnaissent la dureté de leur cœur à leurs paroles et leur éloignement de l'amour de Dieu, de Sa connaissance et de l'affirmation de Son Unicité. C'est à Dieu ﷻ que l'on demande de l'aide.

Le Très-Haut dit : « ***Ne repousse pas ceux qui prient matin et soir leur Seigneur et qui recherchent Sa Face*** »[823] et Ses amis et Ses bien-aimés disent : « ***Nous vous nourrissons pour la Face de Dieu, n'attendant de vous ni récompense, ni gratitude.*** »[824] Le Très-Haut dit aussi : « ***Nul auprès de Lui ne sera récompensé par un bienfait, sinon celui qui aura recherché la Face de son Seigneur le Très-Haut*** »[825]. Il déclare donc que le but des œuvres des purs, des rapprochés et des amants est le désir de Sa Face. Et Il dit : « ***Et si vous désirez Dieu, Son Envoyé et la demeure dernière, sachez que Dieu a préparé une magnifique récompense pour celles d'entre vous qui font le bien*** »[826] déclarant ainsi que le fait de désirer Sa Face est différent du fait de désirer l'Au-delà. Le désir de Sa Face impliquera Sa Vision dans l'Au-delà.

Dans le *Mustadrak* d'Al-Ḥākim et le *Ṣaḥīḥ* d'Ibn Ḥibbān, il est rapporté que le Prophète ﷺ faisait l'invocation suivante : « *Mon Dieu ! Par Ta Connaissance de l'Invisible et Ton Pouvoir sur les créatures, fais-moi vivre si la vie est un bien pour moi et fais-moi mourir*

823. Coran 6 : 52.
824. Coran 76 : 9.
825. Coran 92 : 19-20.
826. Coran 33 : 29.

si la mort est un bien pour moi. Fais en sorte que je Te craigne en privé et en public, que je dise la vérité dans les moments de colère et dans les moments de satisfaction et que je sois sobre dans la pauvreté et dans la richesse. Je Te demande de m'accorder un bienfait inépuisable et une joie qui ne s'interrompt jamais. Fais en sorte que je sois toujours satisfait après Tes décrets et à l'aise après la mort. Je Te demande de m'accorder la vision de Ton Visage et le désir de Te rencontrer, sans mal douloureux ni tentation qui égare. Mon Dieu, embellis-nous par la foi et fais de nous des guides qui sont guidés. »

Ce noble *Ḥadīth* confirme le plaisir procuré par la vision du Visage de Dieu ﷻ et le désir de Le rencontrer. Mais pour les *Jahmiyya*, Dieu n'a pas de Visage et on ne Le regarde pas, comment pourrait-on donc éprouver du plaisir en Le regardant ? On rapporte qu'une fois, entendant un homme réciter l'invocation prophétique mentionnée plus haut, un de leurs chefs lui dit : « Malheur à toi ! Suppose qu'Il ait vraiment un visage, est-ce que tu éprouverais du plaisir à Le regarder ? » Dans le *Ṣaḥīḥ*, il est rapporté d'après Anas ﷺ que le Messager de Dieu ﷺ a dit : « *Celui qui trouvera ces trois qualités goûtera grâce à elles la douceur de la foi : il aime Dieu et Son Messager plus que tout; il aime les autres uniquement pour Dieu; et il déteste revenir à la mécréance après que Dieu l'en ait délivré autant qu'il déteste être jeté dans le feu* »[827].

Dans le *Ṣaḥīḥ* d'Al-Bukhārī, il est rapporté d'après Abū Hurayra ﷺ que le Messager de Dieu ﷺ a dit : « *Dieu, exalté soit-Il, dit :* « ***Celui qui s'en prend à l'un de Mes alliés, Je lui déclare la guerre ! Mon serviteur ne s'approche pas de Moi par une chose que J'aime plus que lorsqu'il accomplit ce que Je lui ai imposé ; et Mon serviteur ne cesse de se rapprocher de Moi au moyen des œuvres surérogatoires, jusqu'à ce que Je l'aime. Et lorsque Je l'aime, Je suis l'ouïe avec laquelle il entend, la vue avec laquelle il voit, la main avec laquelle il prend et le pied avec lequel il marche. S'il Me demande quelque chose, Je le lui donne et s'il cherche refuge auprès de Moi, Je lui accorde refuge.*** » Et dans les deux *Ṣaḥīḥ* [d'Al-Bukhārī et Muslim] il est rapporté que le Messager de Dieu ﷺ a dit : « *Certes lorsque Dieu aime un serviteur il appelle Gabriel et lui dit :* « ***J'aime untel, alors aime-le !*** » *et Gabriel l'aime. Puis il appelle dans les cieux :* « *Dieu aime untel, alors aimez-le !* » *et les habitants des cieux l'aiment. Ensuite, on fait en sorte qu'il soit accepté sur la terre. Et lorsqu'il déteste un serviteur, il appelle Gabriel et lui dit :* « ***Je déteste untel, alors déteste-le !*** » *et Gabriel le déteste. Puis il appelle dans les cieux :* « *Dieu déteste untel, alors détestez-le !* » *et les habitants des cieux le détestent. Ensuite, on fait en sorte qu'il soit détesté sur la terre* ».

Et dans les deux *Ṣaḥīḥ* [d'Al-Bukhārī et Muslim] il est rapporté d'après 'Ā'isha, que Dieu soit satisfait d'elle, à propos du chef de compagnie qui récitait la sourate : « ***Dis : « Lui, Dieu, est Un !*** »[828] à chaque prière et qui disait qu'il aimait la

827. Al-Bukhārī, I, 16 et Muslim, I, 67.
828. Coran 112.

réciter car elle contenait la description du Miséricordieux, le Prophète ﷺ a dit : « *Informez-le que Dieu l'aime.* »[829] Dans *al-Jāmi'* d'At-Tirmidhī, il est rapporté d'après Abū Idrīs al-Khawalānī, d'après Abū ad-Dardā' ﵁ que le Messager de Dieu ﷺ a dit : « *Parmi ses invocations, David, que la prière et la paix soient sur lui, faisait la suivante : « Mon Dieu, je Te demande Ton amour et l'amour de celui qui T'aime, et l'action qui me procurera Ton Amour. Mon Dieu, fais en sorte que mon amour pour Toi me soit plus cher que l'amour que j'éprouve pour ma personne, ma famille et l'eau fraiche* ». »[830] Il y est rapporté aussi d'après 'Abd Allāh Ibn Yazīd al-Khuṭamī que le Messager de Dieu ﷺ faisait l'invocation suivante : « *Mon Dieu, dote-moi de Ton amour et de celui dont l'amour me sera utile auprès de Toi. Mon Dieu, fais en sorte que ce dont Tu me dotes et que j'aime soit une force pour moi par rapport à ce que Tu aimes, et fais en sorte que ce dont Tu me prives et que j'aime soit comblé par ce que Tu aimes.* »[831]

Le Coran et la Sunna, il y a plein de références à ceux que Dieu ﷻ aime parmi Ses serviteurs croyants, et à leurs actions, leurs paroles et leurs caractères, comme : « ***Dieu aime ceux qui sont patients*** »[832], « ***Dieu aime les bienfaisants*** »[833], « ***Dieu aime ceux qui se repentent, et Il aime ceux qui se purifient*** »[834], « ***Dieu aime ceux qui combattent dans Son chemin en rangs serrés, comme s'ils formaient un édifice bien scellé*** »[835] et « ***Dieu aime ceux qui Le craignent.*** »[836] Et Il dit à propos du contraire : « ***Dieu n'aime pas la corruption*** »[837], « ***Dieu n'aime pas l'insolent, le vaniteux*** »[838], « ***Dieu n'aime pas les injustes*** »[839], « ***Dieu n'aime pas l'arrogant, le vaniteux*** »[840]. De même, la Sunna est pleine de paroles comme : « *L'œuvre la plus agréable à Dieu est telle et telle autre* », « *Dieu aime ceci et cela* », comme ces paroles du Prophète ﷺ : « *Les œuvres les plus agréables à Dieu sont : la prière à son heure, puis la bonté envers les parents, puis le combat dans la Voie de Dieu* », « *Les œuvres les plus agréables à Dieu sont : la foi en Dieu, puis le combat dans la Voie de Dieu, puis le pèlerinage agréé* », « *L'œuvre la plus agréable à Dieu est celle qui est faite régulièrement* » et « *Dieu aime que l'on profite de Ses permissions* ». Il y en a beaucoup d'autres, comme celle à propos de l'immense joie de Dieu ﷻ quand Son serviteur se repent, car Dieu ﷻ aime le repentir et le repentant.

---

829. Al-Bukhārī, XIII, 7375 et Muslim, I, 263.
830. At-Tirmidhī, V, 3490.
831. At-Tirmidhī, V, 3491.
832. Coran 3 : 146.
833. Coran 3 : 148.
834. Coran 2 : 222.
835. Coran 61 : 4.
836. Coran 3 : 76.
837. Coran 2 : 205.
838. Coran 31 : 18.
839. Coran 3 : 57, 140.
840. Coran 4 : 36.

Si le statut de l'amour était abrogé, les stations de la foi et de l'excellence seraient abrogées et les étapes de la Voie qui mène à Dieu ﷻ seraient anéanties. L'amour est l'esprit de chaque station, demeure et action, et si elles en étaient dépourvues, elles seraient comme des corps sans vie, ni esprit. L'amour est pour les actes ce que la sincérité est pour eux ; il est la réalité de la sincérité et l'âme de l'Islam, car l'Islam est la soumission avec humilité, amour et obéissance. Il ne peut pas y avoir d'Islam sans amour, car il est la réalité du témoignage qu'il n'y a de divinité que Dieu. Dieu ﷻ est Celui que les serviteurs divinisent avec humilité, amour, crainte, espérance, exaltation et obéissance. Car diviniser signifie aimer et s'humilier devant Celui qui est divinisé par les cœurs. L'acte de diviniser (*Ta'alluh*) découle de l'acte d'adorer (*Ta'abbud*) qui est le dernier niveau de l'amour.

L'amour est la réalité de la servitude. Serait-il possible de revenir vers Dieu ﷻ sans amour, approbation, louange, gratitude, peur et espérance ? Est-ce que la patience est réellement autre chose que la patience des amoureux ? On s'en remet au Bien-Aimé pour acquérir ce qu'Il aime et qui Le satisfait. Le véritable renoncement est celui des amoureux, car ils renoncent à tout amour autre que celui de leur Bien-Aimé par amour pour Lui. La véritable honte est celle des amoureux, car elle est engendrée par l'amour et l'exaltation, alors que la peur au sens absolu n'est pas générée par l'amour. De même, la station de la pauvreté est en fait le besoin éprouvé par les esprits pour leur Bien-Aimé, et c'est la plus haute forme de pauvreté, car il n'y a pas de pauvreté plus parfaite que celle du cœur qui a besoin de Celui qu'il aime, en particulier si c'est son seul amour et qu'il ne peut en aucun cas le remplacer. Telle est la réalité de l'amour pour les gnostiques. C'est aussi le cas pour la richesse : la véritable richesse est celle du cœur qui atteint son Bien-Aimé ; et pour le désir de Dieu et de Sa Rencontre, c'est la quintessence de l'amour et son secret, comme nous le verrons plus loin.

Celui qui nie ces réalités pour les cœurs est couvert avec le voile le plus épais, son cœur est le plus dur des cœurs et il est le plus éloigné de Dieu ﷻ. En fait, il nie « l'intimité » (*al-Khulla*) entre Ibrâhîm عليه السلام, et son Seigneur, car l'intimité est le parfait amour, et il confond l'intimité avec le besoin. Pour lui, le *Khalīl* de Dieu (l'ami intime de Dieu) est celui qui a besoin de Lui. Dans ce cas, tout le monde est concerné : le bon, le pervers, le pécheur et le croyant, car de nombreux pervers et mécréants s'adressent à Dieu pour leurs besoins et considèrent qu'ils ont besoin de Lui pour les petites et les grandes choses.

Ainsi, les négateurs n'admettent pas qu'il puisse y avoir une intimité, une servitude, une affirmation de l'Unicité divine, ni des réalités de l'Islam, de la foi et de l'excellence. Voilà pourquoi Khālid ibn 'Abd Allāh al-Qasrī[841] (m. 126/743) a

841. Khālid Ibn 'Abd Allāh al-Qasrī (m. 126/743) : célèbre gouverneur de La Mecque puis de Koufa.

sacrifié le chef et le Shaykh des négateurs Ja'd ibn Dirham[842] et a déclaré durant le sermon de la fête du sacrifice : « Ô gens ! Sacrifiez ! Que Dieu accepte vos sacrifices ! Je sacrifie Ja'd Ibn Dirham, car il a déclaré que Dieu n'a pas pris Ibrâhîm ﷺ comme ami et qu'Il n'a pas parlé à Moïse ﷺ. Dieu ﷻ est infiniment au-dessus des déclarations mensongères de Ja'd Ibn Dirham. » Après quoi, il descendit de la chaire et fit exécuter Ja'd.

Les niveaux d'amour

❁ **Le premier** : c'est la relation (*'Alāqa*). On lui a donné ce nom en raison de l'attachement (*Ta'alluq*) du cœur au Bien-Aimé.

❁ **Le deuxième** : c'est la volonté, à savoir le penchant du cœur vers le Bien-Aimé et le désir de Lui.

❁ **Le troisième** : c'est l'épanchement (*Ṣabāba*), à savoir l'épanchement du cœur en le Bien-Aimé, en sorte que l'individu ne maîtrise plus son cœur, comme l'épanchement d'une source d'eau dans une pente.

❁ **Le quatrième** : c'est le *Gharām*, c'est l'amour consubstantiel, celui qui ne quitte jamais le cœur, comme le créancier (*Gharīm*) n'abandonne jamais son débiteur. C'est pour cette raison que le châtiment de l'Enfer est appelé *Gharām*, car il ne cesse jamais pour eux et ne les quitte pas. Le Très-Haut dit : « ***son châtiment est perpétuel.*** »[843]

❁ **Le cinquième** : c'est le « chérissement » (*Widād*), à savoir le pur amour et sa quintessence ; et *al-Wadūd* est l'un des Beaux-Noms de Dieu. À propos de ce Nom, deux explications ont été proposées. Al-Bukhārī a dit dans son *Ṣaḥīḥ* : « *Al-Wadūd*, c'est le Bien-Aimé. » On a dit aussi : *al-Wadūd*, c'est Celui qui chérit et qui aime Ses serviteurs. Dieu ﷻ le mentionne avec Son autre Nom *al-Ghafūr* (Celui qui pardonne) pour nous informer qu'Il pardonne le péché et qu'Il aime et chérit celui qui revient vers Lui.

❁ **Le sixième** : c'est « l'amour éperdu » (*Shaghaf*). On dit en arabe : « *shaghafahu al-maḥbūb* » (le bien-aimé l'a possédé), c'est-à-dire que son amour a ravi son cœur. Les femmes ont dit à propos de l'épouse du grand intendant [qui était tombée follement amoureuse de Joseph] : « ***il l'a rendue éperdument amoureuse***

842. Ja'd Ibn Dirham (m. 105/724) : célèbre théologien originaire du Khorasan qui émigra à Damas et propagateur de l'idée de la création du Coran. Il fréquenta Wahb Ibn Munabbah et l'interrogeait souvent sur les Attributs et les Noms divins, et bien que ce dernier le mît en garde, Ja'd finit par les nier en prétendant que l'Unicité de Dieu n'admettait pas que l'on Lui attribue des Noms et des Qualités.

843. Coran 25 : 65.

(shaghafaha ḥubban). »[844] Les exégètes ont proposé les trois explications suivantes du mot *Shaghaf* dans ce verset : C'est l'amour qui s'empare du cœur et qui cache tout ce qui est autre que le bien-aimé. Al-Kalbī a dit : « L'amour de Joseph a complètement couvert son cœur et lui a fait tout oublier. » ; C'est l'amour qui pénètre profondément dans le cœur. Un exégète a dit : « Le mot *shaghaf* signifie l'intérieur du cœur. Autrement dit, l'amour de Joseph a pénétré dans la partie la plus profonde du cœur de la femme. » ; C'est l'amour qui arrive sur la membrane du cœur. Le *shaghāf*, c'est la membrane du cœur. As-Suddī a dit : « *Ash-shaghāf*, c'est une membrane fine du cœur. Dans ce verset, il est dit que l'amour a pénétré jusqu'au cœur. » Il y a aussi des exégètes qui ont lu *sha'af* au lieu de *shaghāf*. Autrement dit, l'amour s'est emparé d'elle et l'a transportée jusqu'à son sommet (*sha'af*), car en arabe le sommet des montagnes est dit : « *sha'af al-jibāl* ».

❁ **Le septième** : c'est « l'amour insupportable » (*'Ishq*) qui représente un grave danger pour celui qui l'éprouve. C'est d'ailleurs l'explication proposée par Ibrāhīm et Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb du verset : « ***Ne nous charge pas de ce que nous ne sommes pas capables de porter.*** »[845] Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb a dit : « Il s'agit du *'Ishq*. » Il est rapporté qu'un jour, on amena auprès d'Ibn 'Abbās ﷺ un jeune homme qu'il connaissait et qui était devenu aussi sec qu'un cure-dents. Il demanda à sa famille quelle était la cause de son amaigrissement et ces derniers répondirent : « C'est le *'Ishq* ». Depuis, Ibn 'Abbās ﷺ ajoutait dans ses invocations durant la Station de 'Arafa au cours du pèlerinage : « Mon Dieu, nous Te demandons de nous protéger du *'Ishq*. » À propos de la racine de ce mot, certains linguistes disent qu'il dérive de *'Ashaqat* qui est une plante jaune qui s'enroule autour des arbres ; et d'autres disent qu'il dérive de l'excès (*Ifrāṭ*). Cela étant, on ne doit pas attribuer cet état à Dieu ﷻ ni au serviteur par rapport à son Seigneur. Mais si la personne ivre d'amour l'emploie, alors son état et sa sincérité le justifient, et on ne doit pas le condamner pour cela.

❁ **Le huitième** : c'est « l'adoration » (*Tatayyum*), à savoir la soumission. On dit en arabe à propos de celui qui assujetti et soumis à l'amour : « *tayyamahu al-ḥubb* ». D'ailleurs, l'expression « *taym Allāh* » signifie le serviteur de Dieu ﷻ. Il y a en outre une similitude entre les mots *tatayyum* et *yutm* (la condition d'orphelin), car celui qui adore éprouve le même sentiment de solitude que l'orphelin, et tout comme lui, il a le cœur brisé et humilié.

❁ **Le neuvième** : c'est le « *Ta'abbud* », le « culte exclusif ». C'est le niveau au-dessus du *Tatayyum*. Le *'Abd* (l'esclave), c'est celui que le Bien-Aimé possède et qui n'a plus rien à lui. Il est entièrement esclave du Bien-Aimé, intérieurement et extérieurement. C'est la réalité même de l'esclavage. Celui qui atteint ce niveau

844. Coran 12 : 30.
845. Coran 2 : 286.

d'amour en a complété tous les niveaux. Et dans la mesure où le seigneur des hommes [= Muḥammad r] a atteint ce niveau, Dieu ﷻ l'a qualifié par ce nom [de *'abd*] dans la plus éminente des stations, à savoir celle de l'Ascension, conformément à Sa Parole: «***Gloire à Celui qui a fait voyager de nuit Son serviteur***»[846], puis dans la station de l'invocation, conformément à Sa Parole: «***Quand le serviteur de Dieu s'est levé pour L'invoquer***»[847], puis dans la station du défi, conformément à Sa Parole: «***Si vous êtes dans le doute au sujet de ce que Nous avons révélé à Notre serviteur, apportez une sourate semblable à ceci.***»[848] C'est par cette qualité qu'il a mérité d'être à la tête des créatures en ce monde et dans l'Au-delà. Comme ce sera le cas avec tous les autres Prophètes, que la paix soit sur eux, lorsque les membres de la communauté du Messie, que la paix soit sur lui, lui demanderont d'intercéder auprès de Dieu ﷻ en leur faveur, il dira: «Allez voir Muḥammad ﷺ. C'est un serviteur à qui Dieu a pardonné ses fautes passées et futures.»

J'ai entendu le Shaykh al-Islam Ibn Taymiyya, que Dieu sanctifie son esprit, dire: «Il a acquis ce privilège par l'accomplissement parfait de sa servitude envers Dieu et par le Pardon parfait de Dieu qu'Il lui a accordé.» La réalité de l'esclavage est l'amour complet, avec une humilité totale et une soumission au Bien-Aimé. Les Arabes disent à propos d'une route aplanie par les pas: «c'est une route asservie» (*ṭarīq mu'abbad*).

❁ **Le dixième**, c'est le niveau de la «*Khulla*» (l'intimité) par laquelle les deux amis intimes de Dieu ﷻ se sont distingués: Ibrâhîm et Muḥammad, que la prière et la paix soient sur eux, conformément à cette tradition authentique du Prophète ﷺ: «*Dieu m'a pris pour ami, comme Il a pris Abraham pour ami*»[849]; et à cette autre: «*Si je devais choisir un ami intime parmi les habitants de la terre, je choisirais Abū Bakr, mais votre compagnon [c'est-à-dire, lui-même] est l'ami du Miséricordieux.*»[850]. Ces deux traditions sont contenues dans le *Ṣaḥīḥ* et invalident les propos de ceux qui ont dit que l'amitié est réservée à Ibrâhîm et l'amour à Muḥammad, autrement dit, qu'Ibrâhîm est Son ami et Muḥammad est Son bien-aimé. La «*Khulla*» est l'amour qui s'infiltre dans l'esprit et le cœur de l'amant au point de ne laisser aucune place à un autre que le bien-aimé. Le poète a dit:

«*Tu t'es infiltré (takhallalta) en moi par la voie de l'esprit / Et c'est pour cette raison que l'ami est appelé khalīl.*»

---

846. Coran 17: 1.
847. Coran 72: 19.
848. Coran 2: 23.
849. Muslim, I, 23.
850. *Ibid.*

Voilà vraisemblablement, et Dieu est Plus Savant, le secret pour lequel Dieu ﷻ a ordonné à Ibrâhîm ﷺ de sacrifier son fils, le fruit de ses entrailles. Quand Ibrâhîm ﷺ demanda à Dieu ﷻ un fils et qu'Il exauça sa demanda, une partie du cœur d'Ibrâhîm ﷺ s'attacha à son fils, or la «*khulla*» n'admet pas d'être associée ou partagée. Ainsi l'Ami a été jaloux du fait qu'il y ait dans le cœur de Son ami une place pour un autre que Lui. Il lui ordonna alors de le sacrifier afin de sortir le rival de son cœur. Lorsqu' Ibrâhîm ﷺ se résigna et se détermina à sacrifier son fils, le but était atteint et il n'y avait plus aucune raison de verser le sang de l'enfant, Dieu ﷻ a offert une rançon généreuse et lui a dit: «***Ô Ibrâhîm! Tu as vraiment cru en cette vision. C'est ainsi que Nous récompensons les hommes de bien; certes, c'était une mise à l'épreuve concluante. Nous avons racheté son fils par une généreuse immolation.***»[851]

L'amour est l'attachement entre l'aspiration et la familiarité

L'auteur des *Manāzil* dit: «L'amour est l'attachement du cœur entre l'aspiration et la familiarité, dans le don et la privation, et dans l'exclusivité»[852].

C'est-à-dire que le cœur est attaché au Bien-Aimé par un attachement accompagné de l'aspiration de l'amant, qu'il est avec Lui dans le don [de soi] et l'interdiction, et Lui consacre cet attachement, de telle sorte que personne d'autre que Lui ne puisse en avoir une part. L'auteur précise que l'amour est entre l'aspiration et la familiarité, car dans la mesure où l'amour est la fin de la recherche intense et que l'envie et le désir de l'amant sont intenses, l'aspiration est une ressource pour son amour et l'une de ses qualités; et du moment que la quête avec aspiration peut priver de la familiarité et que l'amant ne peut que se familiariser avec la Beauté de son Bien-Aimé et aspirer à L'atteindre, il est alors nécessaire que l'amant soit qualifié de familier. Par conséquent, l'amour subsiste entre l'aspiration et la familiarité.

Par «don» et «privation», l'auteur entend deux choses: Faire don de son âme ou de son esprit à son Bien-Aimé et en priver les autres, dans ce cas le don et la privation sont propres à l'amant; ou le Don et la Privation du Bien-Aimé, auquel cas l'aspiration de l'amant s'attache à Lui dans le Don et la Privation.

Quant à «l'exclusivité» ici, il s'agit soit de «l'exclusivité» du Bien-Aimé et de Sa Singularité par cet attachement, soit de l'annihilation dans son amour dans la mesure où il oublie sa personne et ses qualités au souvenir de la Beauté de son Bien-Aimé, et au point que seul le Bien-Aimé subsiste. Et Dieu est Plus Savant.

851. Coran 37: 104-107.
852. *Manāzil*, op. cit., p. 88.

Anṣārī poursuit : « L'amour est la première vallée de l'annihilation et la pente d'où on dévale vers les demeures de l'effacement. C'est l'ultime demeure où se croisent l'avant-garde des gens du commun et l'arrière-garde de l'élite »[853].

L'amour est la première vallée de l'annihilation, car il efface les pensées de l'amant qui sont rattachées aux autres. La première chose qui est effacée, ce sont les pensées pour les autres, car lorsque le cœur est attiré dans sa totalité vers son Bien-Aimé, toutes les pensées sont également attirées vers Lui.

Par « demeures de l'effacement », l'auteur entend ses stations.

La première, c'est l'effacement des actes dans l'Acte de Dieu عز وجل : l'amant n'attribue plus d'actes à sa personne ni aux autres.

La deuxième, c'est l'effacement des qualités du serviteur : il voit alors qu'elles ne sont qu'un don de Dieu عز وجل et qu'un prêt afin qu'il s'en serve pour se diriger vers son Créateur, Son Unicité et Ses Attributs. C'est par la connaissance de sa vie qu'il connaît la signification de la Vie de son Seigneur, et c'est par sa science, sa puissance, sa volonté, son ouïe, sa vue, sa parole, sa colère et sa satisfaction qu'il connaît la signification de la Science de son Seigneur, Sa Puissance, Sa Volonté, Son Ouïe, Sa Vue, Sa Parole, Sa Colère et Sa Satisfaction. S'il ne possédait pas ces qualités, il ne pourrait pas les reconnaître en son Seigneur.

C'est l'une des explications de la tradition israélite : « *Connais ton âme et tu connaîtras ton Seigneur.* » En réalité, ces qualités sont les effets des Attributs divins, les effets de Ses Actes, et Ses Actes sont générés par Ses Attributs et Ses Noms. Ainsi, tout revient à Ses Actes et Ses Actes reviennent à Ses Attributs. C'est dans cette demeure que la contemplation des qualités du serviteur et de leur existence est effacée, car elles ne sont pas réelles, et que la contemplation des Qualités de l'Adoré et de leur existence est affirmée, car Elles sont réelles. Dieu عز وجل a octroyé ces qualités au serviteur pour qu'il Le connaisse à travers elles et se dirige vers Lui par elles. Sans elles, point de connaissance et point d'indication. Ainsi, dans cette demeure, ces qualités deviennent comme le néant. C'est pour cette raison que celui qui est insouciant envers Dieu عز وجل est qualifié de sourd, muet, aveugle, mort et insensé.

La troisième, c'est l'effacement de l'essence. C'est la contemplation de la Singularité de Dieu par rapport à l'existence, la prééternité et l'éternité, qu'Il est le Premier avant qui aucune chose n'était et le Dernier après qui aucune chose ne sera, que tout ce qui est autre que Lui subsiste par Lui et est Son Œuvre. Son Existence est la véritable existence nécessaire qui est affirmée depuis la prééternité et pour l'éternité et Il le Seul à posséder cette Qualité. Cet effacement est vrai de deux points de vue : L'effacement du point de vue de l'existence essentielle.

853. *Ibid.*

Cet effacement est confirmé par le fait qu'en dehors de Dieu ﷻ, il n'y a aucun existant avec Lui qui existe par lui-même, et que tout existant existe par Lui. Puis, l'effacement dans la contemplation. Le serviteur ne contemple aucun autre Sujet que Dieu ﷻ, aucune qualité en dehors des Attributs de Dieu, aucun existant en dehors de Lui, car dans sa parfaite contemplation, il est complètement aveugle à ce qui est autre que Lui. Quant à l'effacement de cela, c'est l'effacement des hérétiques et des panthéistes. Or, l'auteur des *Manāzil* et tous les saints de Dieu sont étrangers à ces gens en termes d'état et de doctrine.

En résumé, c'est à partir de la pente de l'amour que l'amant dévale vers les demeures de l'effacement. Et du moment que les demeures de l'effacement et de l'annihilation sont une finalité pour l'auteur des *Manāzil*, il a déclaré que l'amour est une pente que l'on dévale pour aller vers les demeures de l'effacement et de l'annihilation. Quant à ceux qui considèrent que l'amour est une finalité, ils considèrent que les demeures de l'effacement sont des vallées d'où l'on monte pour aller vers l'esprit de l'amour. Après l'amour authentique, il n'y a que les demeures de la permanence. Quant à l'effacement et à l'annihilation, ce sont des pentes et des vallées sur sa route. Et Dieu est Plus Savant.

Sa parole : « C'est l'ultime demeure où se croisent l'avant-garde des gens du commun et l'arrière-garde de l'élite », c'est la déduction de ce qu'il a dit avant, à savoir que l'on dévale de l'amour pour aller vers les vallées de l'annihilation. La première vallée de l'annihilation correspond à l'avant-garde des gens du commun qui se trouve dans la dernière station de l'amour, alors que l'arrière-garde de l'élite se trouve dans la première station de l'annihilation. La station de l'annihilation est en contact avec la station de l'amour, et c'est pourquoi l'avant-garde des gens du commun et l'arrière-garde de l'élite se croisent. Voici donc en résumé l'explication de ces paroles. Pour l'autre groupe, c'est le contraire. C'est-à-dire que l'avant-garde des gens de l'annihilation croise l'arrière-garde des gens de l'amour, car ces derniers les devancent durant le voyage vers Dieu ﷻ : ce sont les gens de la caravane permanente. Ils partent du principe que les gens de la permanence et de l'amour sont supérieurs aux gens de l'annihilation. Ce qui est vrai, et Dieu est Plus Savant.

L'auteur des *Manāzil* poursuit : « Quant à ce qui est en dessous, ce ne sont que des envies de compensations »[854].

C'est-à-dire que ce qui est en dessous de l'amour, ce ne sont que les envies humaines d'obtenir des compensations, alors que les amants sont de purs esclaves : leur personne, leurs œuvres et ce qui est utile pour eux appartiennent à leur Maître, comment pourrait-Il donc les compenser pour ce qui Lui appartient ? Le salarié

---

854. *Ibid.*, 89.

s'en va dès qu'il reçoit son salaire, alors que l'esclave reste devant la porte de son maître et ne s'en va pas. Par conséquent, à part la servitude des gens de l'amour sincère, il n'y a pas d'autre servitude. Ceux-là remportent les titres de noblesse dans ce monde et dans la vie future et «***ceux-là sont en sécurité et ils sont bien dirigés***»[855].

L'auteur continue: «L'amour est la marque du groupe [= les soufis], le titre de la Voie et le nœud (*ma'qid*) de la correspondance»[856].

C'est-à-dire que le signe de ce groupe qui voyage vers leur Seigneur, qui volent vers Lui et qui ne Le quittent plus jusqu'au moment de la Rencontre sont ceux qui enlacent les vérités, alors que les autres enlacent les formes. Le «titre de la Voie» signifie l'indication, comme le titre d'un livre indique son contenu; et l'amour indique la sincérité du voyageur et son appartenance aux gens de la Voie.

Quant au «nœud de la correspondance», il s'agit de la correspondance entre le Seigneur et le serviteur: il n'y a aucune correspondance entre le Seigneur et le serviteur à l'exception de la pure servitude de la part du serviteur et de la Seigneurie de la part du Seigneur: il n'y a rien de seigneurial chez le serviteur et rien de servile en le Seigneur. Le serviteur est serviteur à tous points de vue et le Seigneur est le véritable Dieu ﷻ à tous points de vue. Le nœud de la correspondance de la servitude est l'amour, car la servitude est nouée à lui, et quand l'amour est dénoué, la servitude est également dénouée, et Dieu est Plus Savant.

Les degrés de l'amour

L'auteur des *Manāzil* dit: «Il existe trois degrés d'amour. (**1**) Le premier, c'est l'amour qui coupe les angoisses, qui rend agréable le service et qui console dans les malheurs»[857].

Il coupe les angoisses, car l'amour est incompatible avec l'angoisse: l'amour entraîne l'emprise du souvenir du Bien-Aimé sur le cœur et l'angoisse entraine Son oubli dans le cœur, en sorte que l'âme lui suggère autrui. Il y a une forte opposition entre l'amour et l'angoisse, comme entre le souvenir et l'oubli. La détermination de l'amour élimine l'hésitation du cœur entre le Bien-Aimé et d'autres, à savoir la cause de l'angoisse. L'amant ne laisse pas de place à l'angoisse suscitée par l'altérité, car son cœur est immergé dans sa présence devant son Bien-Aimé. Est-ce que l'angoisse n'affecte que les gens oublieux qui se détournent de Dieu? Comment l'angoisse et l'amour peuvent-ils cohabiter?

---

855. Coran 6: 82.
856. *Manāzil*, op. cit., p. 89.
857. *Ibid.*

« S'il reste quelque trace d'un autre que Toi / Alors la pensée est partagée et attaquée par l'angoisse. »

Sa parole « il rend agréable le service » signifie que l'amant éprouve du plaisir à servir son Bien-Aimé. Il ne ressent pas la fatigue de celui qui est dépourvu d'amour durant le service. Et ceci est connu par la contemplation. Et « il console dans les malheurs », car l'amant trouve dans le plaisir de l'amour ce qui lui fait oublier les malheurs et n'éprouve pas ce que les autres éprouvent [dans le malheur] ; et c'est comme s'il s'était revêtu d'une autre nature différente de la première. Cela renforce le pouvoir de l'amour chez l'amant, au point qu'il se délecte de nombreux malheurs par lesquels le Bien-Aimé l'éprouve, et plus encore que le plaisir qu'éprouve celui qui est dépourvu d'amour quand il réalise et satisfait ses désirs mondains. L'expérience et la contemplation prouvent cela, et Dieu est Plus Savant.

L'auteur continue : « C'est un amour qui est généré par le constat de la grâce, qui est affermi pas la conformité à la Sunna et qui pousse en réponse à l'indigence »[858].

Il « est généré par le constat de la grâce », c'est-à-dire qu'il naît du constat, par le serviteur, des grâces que Dieu lui accorde et de Ses bienfaits cachés et apparents. Plus le serviteur constate cela et plus son amour augmente. Les cœurs aiment naturellement ceux qui sont bons envers eux et détestent naturellement ceux qui sont mauvais envers eux. Or, en ce qui concerne le serviteur, toute bienfaisance vient de Dieu ﷻ et toute malfaisance vient du démon. Parmi les plus grands constats de la grâce que Dieu lui fait, le serviteur constate sa qualification pour Son amour, Sa connaissance, le désir de contempler Son Visage et de suivre son bien-aimé [Muḥammad r]. L'origine de cela, c'est une lumière que Dieu ﷻ projette dans le cœur du serviteur. Lorsque cette lumière se propage dans le cœur et l'esprit du serviteur, son esprit est illuminé et il voit alors son âme en lui, et les perfections et les vertus dont son âme est capable. Son aspiration s'élève, sa résolution devient plus forte et les ténèbres de son âme et sa nature s'évanouissent, car la lumière et l'obscurité sont incompatibles. À ce moment-là, l'esprit s'élève entre la crainte et la familiarité vers le premier Bien-Aimé :

« Tu peux déplacer ton cœur vers la passion que tu veux / Mais l'amour est toujours pour le premier Bien-Aimé,

Le jeune-homme peut s'habituer à différentes maisons sur la terre / Mais il éprouvera toujours de la nostalgie pour sa première maison. »

Cette lumière est comme le soleil dans les cœurs des rapprochés et des devanciers, comme la pleine lune dans les cœurs des justes, les gens de la Droite, et comme les étoiles dans les cœurs de la majorité des croyants. En matière d'amour,

858. *Ibid.*

la différence entre les gens est comme celle qui existe entre Vénus et la petite Ourse.

L'amour « est affermi pas la conformité à la Sunna » signifie qu'il devient plus fort quand on suit les actes, les paroles et les caractères du Messager de Dieu ﷺ. Plus le serviteur se conforme à lui, et plus son amour croît, s'affermit et devient plus fort ; et moins le serviteur se conforme à lui, et plus cet amour diminue. Cette conformité génère à la fois l'amour et le fait d'être aimé. Le plus important n'est pas d'aimer Dieu ﷻ, mais d'être aimé par Lui, et Dieu ne t'aime que si tu suis Son bien-aimé, intérieurement et extérieurement, que si tu crois en ses paroles, si tu lui obéis, si tu réponds à son appel et si tu le préfères de bon gré : si son autorité passe avant celle des autres, ton amour pour lui passe avant celui pour les autres, ton obéissance envers lui passe avant celle envers les autres. Si ce n'est pas le cas, alors ne te fatigue pas. Retourne d'où tu viens, cherche la lumière et médite sur sa parole : « ***Si vous aimez Dieu, suivez-moi, Dieu vous aimera*** »[859].

Ainsi, le plus important, c'est que Dieu ﷻ vous aime et non que vous L'aimiez, et ceci n'est possible que si vous suivez Son bien-aimé ﷺ. Cet amour « pousse, en réponse à l'indigence », c'est-à-dire que le serviteur doit répondre à Celui qui appelle par des actes complets tout en estimant en être dépourvu, comme s'il n'avait accompli aucun acte. Il doit répondre en vertu de sa faillite et de sa pauvreté totale. La voie de la pauvreté et de l'indigence répugne que l'individu se prévale d'un acte, d'un état ou d'une station. Le serviteur doit entrer auprès de son Seigneur dans un état de pure faillite et pauvreté. Il ne fait pas de doute que l'amour augmente par cette contemplation et cette réponse. C'est une station sublime, une contemplation très bénéfique et elle attire fortement l'amour. Et c'est à Dieu que l'on demande de l'aide.

L'auteur continue : (2) « Le deuxième degré, c'est l'amour qui incite à préférer Dieu à tout le reste, qui excite l'appétit de la langue pour Sa Mention et qui accroche le cœur à Sa contemplation. C'est un amour qui se manifeste par la reconnaissance des Attributs, la considération des Signes et par les exercices spirituels dans les stations. »

Ce degré est plus élevé que le précédent en vertu de sa cause et de sa finalité. La cause du premier est le constat de la bonté et de la grâce divines, alors que la cause de ce degré est le constat des Attributs, la contemplation de Ses Signes audibles, la considération de Ses Signes visibles et l'obtention de la maîtrise dans les stations de l'initiation, à savoir les exercices spirituels dans les stations. Voilà pourquoi la finalité de ce degré est plus élevée que celle du précédent. Il « incite à préférer Dieu à tout le reste » en raison de sa perfection et de sa force. Il oblige

859. Coran 3 : 31.

l'amant à renoncer, pour Dieu ﷻ, à tout ce qui est autre que Lui, à Le préférer à tout et à ne rien préférer à Lui. Et il « excite l'appétit de la langue pour Sa Mention », car celui qui aime une chose la mentionne beaucoup. Et il « accroche le cœur à Sa contemplation », en raison de son emprise irrésistible sur le cœur et de son attachement à lui, et c'est comme si le cœur ne voyait que Lui et rien d'autre. C'est « un amour qui se manifeste par la reconnaissance des Attributs », c'est-à-dire d'abord par leur affirmation, puis par leur connaissance, puis par l'infirmation de l'altération et de la négation de leurs textes, puis par l'infirmation de la comparaison et de la modélisation de leurs significations. Le serviteur ne peut pas constater les Attributs qui suscitent l'amour sans ces quatre réalités. Plus le cœur les constate et en connaît les significations, et plus son amour pour Celui qui en est qualifié augmente. Voilà pourquoi un sabre incandescent séparait les *Jahmiyya* des amoureux de Dieu.

La « considération des Signes » signifie méditer et réfléchir sur Ses Signes audibles et visibles. Les deux stimulent fortement l'amour de Dieu ﷻ, car ce sont des indices qui conduisent aux Attributs de Sa Perfection, aux Qualités de Sa Majesté, à l'affirmation de l'unicité de Sa Seigneurie et de Sa Divinité, à Sa Sagesse et Sa Bonté, à Sa Charité et Sa Douceur, à Sa Générosité et Sa Libéralité, à l'ampleur de Sa Miséricorde et à Ses bienfaits sans cesse renouvelés. La considération de ces choses suscite inévitablement Son amour, de même que « les exercices spirituels dans les stations », car celui qui observe une discipline dans les stations de l'Islam, de la foi et de l'excellence, son amour pour Dieu ﷻ ne peut qu'augmenter, car l'amour que Dieu ﷻ éprouve pour lui est plus complet. Et quand Dieu aime un serviteur, Il génère dans son cœur son amour pour Lui.

L'auteur poursuit : (**3**) « Le troisième degré, c'est l'amour qui enlève et qui coupe l'expression, qui repousse l'allusion et qui ne finit pas par les descriptions. »

C'est-à-dire qu'il enlève les cœurs des amants quand la Beauté de leur Bien-Aimé leur apparaît. Le Shaykh fait allusion ici à l'annihilation dans l'amour et la contemplation. La parole s'arrête avant la réalité de cet amour et ne l'atteint pas, et l'allusion n'arrive pas jusqu'à lui, car elle est au-dessus de la parole et de l'allusion. Pour les soufis, la réalité de cet amour correspond à l'annihilation du contingent en l'Eternel, à la disparition des formes dans la lumière de la Vérité qui apparaît aux cœurs des amants et qui exerce son emprise sur la parole, l'allusion et la description. L'amant est incapable d'exprimer ce qu'il éprouve, parce que la survenance de cet amour enlève la compréhension et que la parole est subordonnée à la compréhension. L'amant est donc incapable de faire une allusion complète à cet amour. Pour les soufis, l'expression est inférieure à l'allusion et elle en est éloignée. C'est pour cette raison que l'auteur parle de coupure de la parole et de

repoussement de l'allusion. La station de l'amour admet l'expression, alors que ce troisième degré n'admet ni l'expression ni l'allusion.

Pour eux, l'expression et l'allusion sont impossibles dans la station du *Tawḥīd* où il ne reste aucune forme pour l'amour, ni nom, ni expression, et c'est le but ultime pour eux, comme nous le verrons plus loin. En vérité, le « *Tawḥīd* de l'amour » est plus parfait que le *Tawḥīd* auquel ils font allusion : sa station est plus élevée et sa contemplation est plus remarquable. C'est la station des Messagers, des Prophètes et des élus parmi les rapprochés.

Quant au « *Tawḥīd* de l'annihilation », il est amplement inférieur et ne fait pas partie des stations des Messagers et des Prophètes, que la paix soit sur eux, car le leur est un « *Tawḥīd* de permanence et d'amour » et non un *Tawḥīd* d'annihilation, d'absence, d'ivresse et de déracinement. Et puisque l'amant, pour les maîtres de l'annihilation, n'atteint pas complètement la station du « *Tawḥīd* de l'annihilation », car il porte encore en lui les formes de l'amour, ils ont donc déclaré que l'amour est la pente d'où on dévale vers les vallées de l'annihilation. Les descriptions de l'amour sont sans fin, car dans chaque station il a une correspondance et un attachement, à savoir l'esprit de chaque station et ce qui la transporte : les pieds des voyageurs marchent avec, et il a un lien avec chaque pas, chaque état et chaque station. Et Dieu est Plus Savant.

L'auteur des *Manāzil* dit : « Ce [degré] d'amour est le pôle de toute cette affaire, et les [deux degrés] en-dessous sont des formes d'amour que les langues appellent, que les créatures revendiquent et que les raisons réclament »[860].

C'est-à-dire que toute l'affaire des initiés et des voyageurs vers Dieu ﷻ tourne autour de ce troisième degré de l'amour, car il est dépourvu de taches, d'imperfections et de désirs mondains. Celui qui l'a atteint est désiré, arraché à lui-même et demandé. Les autres degrés font partie des formes d'amour et celui qui les atteint reste avec sa volonté à l'égard de ce qu'il aime. L'amour de la bienfaisance et des actes est évident.

Quant à celui qui éprouve de l'amour pour les Attributs, il se contente du plaisir de son esprit et de la réjouissance de son cœur que lui procure la reconnaissance des Attributs. Le plaisir des esprits et des intellects est toujours procuré par la vision des Attributs de la Perfection et des Caractéristiques de la Beauté. Celui qui atteint ce troisième degré dépasse les deux précédents : il y puise et s'en nourrit.

Quant aux autres formes d'amour, ce sont « celles que les langues appellent », qu'elles décrivent beaucoup, dont elles peuvent parler et « que les créatures revendiquent », contrairement au troisième degré, car on ne l'atteint que par Dieu ﷻ. On ne peut pas l'acquérir ni l'obtenir par un moyen, et voilà pourquoi

860. *Manāzil*, op. cit., p. 90.

on ne peut pas le revendiquer. Son rang est trop sublime pour cela. Et « les raisons réclament » [ces autres formes d'amour], car la raison réclame leur existence. En effet, la raison réclame de faire passer l'amour de Dieu ﷻ avant l'amour de sa personne, de son épouse, de ses biens et de ses enfants. Tout individu dont la raison ne lui impose pas cela est sans intérêt, car l'intelligence, la nature, la loi, la considération et la réflexion exhortent à aimer Dieu ﷻ et à Lui vouer un amour exclusif, et les Messagers sont venus pour confirmer cela.

Chapitre 60
La Station de la jalousie (*al-Ghīra*)

Parmi les stations de « ***c'est Toi que nous adorons et c'est à Toi que nous demandons de l'aide*** », il y a la station de la jalousie.

Le Très-Haut dit : « ***Dis : Mon Seigneur a seulement interdit les turpitudes, qu'elles soient apparentes ou cachées, le péché et la violence injuste, comme Il vous a interdit d'associer à Dieu ce pour quoi Lui-même n'a conféré aucun pouvoir, et de dire contre Dieu ce que vous ne savez pas*** »[861].

Dans les *Ṣaḥīḥ* d'Al-Bukhārī et Muslim, il est rapporté d'après Abū al-Aḥwaṣ, d'après 'Abd Allāh Ibn Mas'ūd ﷺ que le Messager de Dieu ﷺ a dit : « *Il n'est personne qui soit plus jaloux que Dieu. C'est en raison de Sa Jalousie qu'Il a interdit les turpitudes, qu'elles soient apparentes ou cachées. Et il n'est personne qui aime les éloges plus que Dieu, et c'est pour cette raison qu'Il Se loue Lui-même. Et il n'est personne qui aime les excuses plus que Dieu, et c'est pour cette raison qu'Il a envoyé les Messagers pour apporter de bonnes nouvelles et des mises en garde* »[862]. *Et dans* les *Ṣaḥīḥ aussi*, il est rapporté d'après Abū Salama, d'après Abū Hurayra ﷺ que le Messager de Dieu ﷺ a dit : « *Dieu est jaloux et le croyant est jaloux. La Jalousie de Dieu s'exprime quand le serviteur fait ce qu'Il lui a interdit* »[863] et il a dit : « *La jalousie de Sa'd vous étonne ? [Sachez donc que] je suis plus jaloux que lui et que Dieu est plus jaloux que moi !* »[864].

Parmi les choses qui font partie de la jalousie, il y a celle qui est mentionnée dans cette Parole divine : « ***Quand tu lis le Coran, Nous étendons entre toi et ceux qui ne croient pas à la vie future un voile protecteur*** »[865]. As-Suddī a dit à ses disciples : « Savez-vous ce qu'est ce voile ? C'est le voile de la jalousie. Il n'est personne qui soit plus jaloux que Dieu ﷻ, et Il a fait en sorte que les mécréants ne soient pas dignes de comprendre Ses Paroles, de Le connaître, d'affirmer Son Unicité et de L'aimer. Il a donc mis entre eux et Son Messager, Ses Paroles et Son Unicité, un voile qui protège des yeux, par jalousie, afin que les gens qui ne sont pas dignes ne puissent les atteindre. » La jalousie est une station noble, immense et son rang est sublime. Mais les soufis des générations postérieures l'ont

---

861. Coran 7 : 33.
862. Al-Bukhārī, IX, 5220 et Muslim, IV, 34.
863. Al-Bukhārī, IX, 5223 et Muslim, IV, 36.
864. Al-Bukhārī, IX, 107 et Muslim, II, 17.
865. Coran 17 : 45.

changé de place, lui ont donné un autre sens et l'ont appelée «*ghayra*» [au lieu de *ghīra*] la mettant ainsi dans une place différente (*ghayr*) de la sienne, et ils ont jeté un voile de confusions sur elle, comme tu le verras plus loin.

Il existe deux types de jalousie: la «jalousie d'une chose» et la «jalousie pour une chose». La «jalousie d'une chose» est le fait de détester sa rivalité et son association par rapport à ce que tu aimes; et la «jalousie pour une chose», c'est ton fort attachement à ce que tu aimes et ta grande précaution pour que personne d'autre que toi ne puisse se l'accaparer ou la partager avec toi. Il y a aussi deux autres types de jalousie, comme le serviteur qui est jaloux de son âme par rapport à son âme, ou jaloux de son âme par rapport à son cœur, ou jaloux de sa déconcentration par rapport à sa concentration, ou jaloux de son refus par rapport à son acceptation, ou jaloux de ses qualités blâmables par rapport à ses qualités louables. Ce genre de jalousie est propre à l'âme noble, pure et vertueuse, et non à l'âme méprisable et vile. Plus l'âme est noble et son aspiration élevée, et plus cette jalousie est grande.

Il y a aussi la Jalousie de Dieu ﷻ par rapport à Son serviteur et celle du serviteur par rapport à son Seigneur et non de Lui. La Jalousie de Dieu par rapport à Son serviteur, c'est Son refus qu'il soit le serviteur des créatures, mais qu'il soit uniquement le Sien. Il refuse que Son serviteur soit partagé et le met à Son service exclusif. C'est la plus haute des deux jalousies.

Quant à la jalousie du serviteur par rapport à son Seigneur, il en existe deux: la jalousie du serviteur par rapport à son âme et sa jalousie des autres. La première consiste à ne vouer aucun acte, aucune parole, aucun état, aucun instant et aucun souffle à un autre que son Seigneur; et la deuxième consiste à se mettre en colère quand les choses sacrées et inviolables et les droits de Dieu ﷻ sont transgressés par les contrevenants ou négligés par les insouciants.

Quant au fait d'être jaloux de Dieu, c'est la pire ignorance et incompétence, et cela peut exposer l'individu à la haine de Dieu et à l'apostasie sans qu'il en soit conscient. Celui qui l'éprouve est un véritable danger et un coupeur de route pour les voyageurs vers Dieu. Comment peut-on comparer celui qui est jaloux de Dieu à celui est jaloux pour Dieu ﷻ et pour Ses Droits? L'homme de connaissance est jaloux pour Dieu et l'homme d'ignorance est jaloux de Dieu. On ne doit donc jamais dire: «Je suis jaloux de Dieu», mais plutôt: «Je suis jaloux pour Dieu».

La jalousie du serviteur par rapport à son âme est plus importante que sa jalousie d'autrui. Si tu es jaloux de ton âme, alors ta jalousie des autres pour Dieu est valable, et si tu es jaloux, pour Lui, des autres et non, de ton âme, pour Lui, alors ta jalousie est nécessairement viciée. Réfléchis donc et corrige-toi. Le voyageur intelligent doit méditer sur ce que l'on a expliqué, car de nombreux

voyageurs ont trébuché dans cette station. Dieu ﷻ est Celui qui guide, qui soutient et qui affermit. On rapporte qu'un célèbre soufi a dit: «Je ne me repose que quand je ne vois plus personne invoquer Dieu», c'est-à-dire par jalousie des insouciants et de leur invocation. Le plus surprenant, c'est que l'on considère que c'était l'une de ses qualités et de ses vertus. En fait, cet homme est excusable car il a perdu la raison, et ses paroles sont les pires propos extatiques qui soient. Mieux vaut mentionner Dieu ﷻ en étant distrait et en toutes circonstances que de ne pas Le mentionner du tout. Quand les langues cessent de mentionner Dieu ﷻ, à savoir leur Bien-Aimé, elles commencent à parler de ce que Dieu déteste et réprouve. Comment un connaisseur de Dieu peut-il se reposer par cela. Cela ne devrait pas plutôt être pénible et détestable pour lui?

Un autre a dit: «Je n'aime pas voir Dieu, ni Le regarder.» Quand on lui demanda de s'expliquer, il répondit: «Par jalousie pour Lui par rapport au regard d'un individu comme moi.» Considère cette ignoble jalousie qui indique l'ignorance de l'individu qui l'éprouve, bien qu'il soit sous la protection de son humilité, de sa modestie et de son mépris de sa personne. On rapporte des anecdotes de ce genre à propos de Shiblī, comme celle-ci: Quand son fils mourut, Shiblī se rendit au bain et se rasa complètement la barbe. Quand les gens qui venaient lui présenter leurs condoléances le voyaient sans barbe et lui demandaient: «Pourquoi as-tu fait cela, ô Abū Bakr?» Il répondait: «J'ai fait comme ma femme qui s'est coupée les cheveux.» Quand l'un de ses amis lui demanda la vraie raison de son geste, il lui dit: «Je savais que les gens viendraient me présenter leurs condoléances dans un état d'insouciance et me diraient: «Que Dieu te récompense pour ta patience!» J'ai donc échangé leur mention de Dieu dans un état d'insouciance contre ma barbe.» Observe donc cette jalousie illicite et ignoble qui conduit à des actes interdits, comme le rasage de la barbe à cause d'un malheur.

En effet, le Messager de Dieu ﷺ a dit: «*Celui qui se rase la tête, qui hurle et qui déchire ses vêtements [durant un malheur] n'est pas des nôtres.*»[866] Le rasage de la barbe fait partie de ces interdictions, puisque le Messager de Dieu ﷺ a dit: «*Taillez vos moustaches et laissez pousser vos barbes!*»[867] [Parmi les autres actes interdits commis par Shiblī], il y a le fait qu'il ait empêché ses frères de présenter leurs condoléances et donc d'être récompensés pour cela; et qu'il répugnait qu'ils mentionnent Dieu ﷻ avec insouciance, alors qu'il est toujours préférable de Le mentionner plutôt que de ne pas le faire. Le mieux que l'on puisse espérer pour ce genre de personnes, c'est que Dieu lui pardonne ses péchés, mais de là à considérer que ces actes sont louables et qu'ils méritent d'être connus, c'est une énorme erreur. À ce propos, on

866. Aḥmad, *Musnad*, IV, 396 et An-Nasā'ī, *Sunan*, IV, 21.
867. Muslim, I, 54.

rapporte qu'Abū al-Ḥusayn an-Nūrī[868] a dit lorsqu'il entendit un homme lancer l'appel à la prière : « Que l'empreinte de la mort puisse l'atteindre ! » On rapporte aussi que lorsqu'il entendit un chien aboyer, il dit : « Me voici à tes ordres ! » Les gens lui dirent alors : « C'est une déclaration qui t'exclut de la religion ». Par Dieu, ils avaient raison : comment peut-il souhaiter la mort d'un muezzin et se soumettre à un chien ? Nūrī répondit alors à ses détracteurs : « Quant au muezzin, il mentionnait le Nom de Dieu avec insouciance ; et en ce qui concerne le chien, le Très-Haut a dit : ***Il n'y a aucune chose qui ne célèbre Sa louange***[869] ».

Par Dieu ! Crois-tu que le Messager de Dieu ﷺ ou 'Umar ibn al-Khaṭṭāb auraient appréciés ces paroles, ou qu'ils auraient loué ce genre de personnes ? Quand Shiblī entendit un homme qui disait : « Que la Majesté de Dieu soit proclamée ! », il lui dit : « Il préfèrerait que tu Le dispenses de cela ! » On rapporte aussi qu'une fois, il fit l'appel à la prière et quand il arriva aux deux témoignages[870], il dit : « Si Tu ne me l'avais pas ordonné, je n'aurais mentionné personne avec Toi. » Certains soufis ignorants disent : « « Il n'y a de Dieu qu'Allāh » vient du fond du cœur et « Muḥammad est le Messager de Dieu » vient du lobe de l'oreille. »

Quant à nous, nous déclarons que « Muḥammad est le Messager de Dieu » est complémentaire à « il n'y a de Dieu qu'Allāh », que ces deux expressions viennent du fond du cœur et d'une seule niche de lumière, et que l'une serait incomplète sans l'autre.

L'amour de Dieu ﷻ est une nécessité

L'auteur des *Manāzil* dit : « Dieu, exalté soit-Il, rapportant les propos de Son Prophète Salomon, que la paix soit sur lui, dit : « ***Ramenez-les-moi ! Alors il se mit à leur couper les pattes et les cous.***[871] »[872].

L'auteur commence ce chapitre par ce verset, car Salomon, que la paix soit sur lui, aimait les chevaux. Un après-midi, alors qu'il admirait la beauté des chevaux que l'on avait exposé devant lui, il oublia la prière « ***jusqu'à ce que [le soleil] se soit caché derrière son voile*** »[873]. Il fut pris de jalousie pour Dieu ﷻ à cause des chevaux, car il était tellement occupé à les admirer qu'il oublia son service envers son Seigneur et Ses Droits. Il dit alors : « ***Ramenez-les-moi !*** » et il se

868. Abū al-Ḥusayn Aḥmad ibn Muḥammad al-Baghawī an-Nūrī (m. 295/907) : soufi originaire du Khorasan et aussi célèbre que Junayd à son époque.
869. Coran 17 : 44.
870. C'est-à-dire les formules : « il n'y a de Dieu qu'Allāh » et « Muḥammad est le Messager de Dieu » dites dans l'appel à la prière.
871. Coran 38 : 33.
872. *Manāzil*, op. cit., p. 90.
873. Coran 38 : 32.

mit «***à leur couper les pattes et les cous***» avec son sabre par jalousie pour Dieu ﷻ.

Il continue : «La jalousie, c'est la fin de l'endurance par avarice (*ḍannan*) et le peu de patience pour la rivalité.»

C'est-à-dire que le jaloux n'est plus capable de supporter ce qui le détourne de son Bien-Aimé et qui le voile à Lui, par avarice vis-à-vis de celui qui l'en empêche. Le mot *ḍan* est synonyme de *bukhl*, à savoir l'avarice. Mais pour les amoureux et les sincères, ce type d'avarice est la générosité même. Et le «peu de patience pour la rivalité» signifie que la patience de l'individu est à bout par rapport à son Bien-Aimé. C'est le genre d'impatience qui n'est pas blâmable, car l'individu qui la ressent ne permet pas à son âme d'être patiente par rapport à son Bien-Aimé. La rivalité, c'est le fait de vouloir entièrement une chose et de la refuser à autrui, mais elle est louable, si la participation est recommandée. En effet, le Très-Haut dit : «***Que ceux qui en désirent rivalisent pour l'obtenir !***»[874]. Il y a des similitudes et des différences entre la rivalité et l'envie, et entre elles et «l'envie malsaine» (*al-Ḥasad*). La rivalité comporte la concurrence, l'effort et l'avidité, alors que «l'envie malsaine» indique la bassesse et l'incapacité de l'envieux. Quant à «l'envie saine» (*al-Ghibṭa*), elle comporte une sorte d'admiration et de joie à l'égard de celui qui est envié et de sa condition.

Les degrés de la jalousie

L'auteur des *Manāzil* dit : «Il existe trois degrés de jalousie. **(1)** Le premier, c'est la jalousie du dévot pour un acte perdu qu'il refait, ou un acte omis qu'il rattrape, et pour lesquels il prépare ses forces»[875].

Le dévot (*'Âbid*), c'est celui qui fait une bonne action avec connaissance. Sa jalousie concerne la bonne action qu'il a négligée et il la rattrape par des actions semblables, de même qu'il rattrape les litanies, les prières surérogatoires et les autres actes qui rapprochent de Dieu ﷻ. «L'acte omis qu'il refait» est celui que l'on peut refaire à l'identique, tel le pèlerinage : si on rate le pèlerinage que l'on pouvait faire, on peut le faire l'année suivante ; si on manque de s'acquitter de l'aumône en son temps, on peut le faire plus tard.

Quant à ce qui est omis, c'est l'acte obligatoire à un horaire précis que l'on a oublié de faire. Et le jaloux «prépare ses forces» pour les employer dans les actes d'obéissance et pour ne pas les épuiser dans d'autres actes. Il doit donc remplacer la paresse et la lassitude par l'énergie et la force par jalousie. Telle est la jalousie des dévots, et Dieu est Plus Savant.

---

874. Coran 83 : 26.
875. *Manāzil*, op. cit., p. 90.

L'auteur dit ensuite : « (2) Le deuxième degré, c'est la jalousie de l'aspirant. C'est la jalousie pour le temps perdu. C'est une jalousie mortelle, car le temps s'épuise rapidement, il est indomptable et presque irrécupérable »[876].

Les aspirants sont les maîtres des états spirituels et les dévots sont les maîtres des actes de dévotion et des litanies. Chaque aspirant est un dévot et vice-versa, mais les soufis appliquent le nom d'aspirant aux gens de l'amour et des expériences des réalités de la foi, et appliquent le nom de dévot aux gens de la dévotion simple. En fait, chaque aspirant qui n'est pas un dévot est un hérétique et chaque dévot qui n'est pas un aspirant est un ostentateur.

Pour le dévot, « le temps » c'est celui de l'adoration et des litanies ; et pour l'aspirant, c'est celui de la focalisation et de la concentration sur Dieu ﷻ, et de l'orientation parfaite du cœur vers Lui. Pour l'aspirant, le temps est la chose la plus précieuse, et il est jaloux qu'il soit épuisé dans autre chose. S'il le perd, il sait qu'il est irrécupérable, car celui qui vient après réclame une obligation propre à lui. À ce propos, il est rapporté dans le *Musnad* que le Prophète ﷺ a dit : « *Celui qui rompt volontairement et sans motif valable son jeûne durant un jour du mois de Ramadan ne pourra jamais le compenser, même s'il jeûne toute la vie.* »

Puis, l'auteur dit que « c'est une jalousie mortelle », car elle est tellement nuisible qu'elle ressemble à une exécution et parce que le regret est mortel, surtout si celui qui regrette sait que le temps est irrécupérable. La jalousie pour la perte est une autre perte, car le proverbe dit : « Regretter le temps perdu fait perdre le temps présent. » Voilà pourquoi on dit : « *Le temps est une épée, si tu ne lui tranches pas le cou, il tranchera le tien* ». Ensuite le Shaykh explique pourquoi cette jalousie est mortelle en disant : « le temps s'épuise rapidement ». Le temps passe et s'épuise de lui-même. Les temps des personnes inconscientes passent en vain, et leurs remords seront immenses. Qu'éprouveront-elles quand elles réaliseront qu'elles ont perdu leur temps et qu'il ne pourra jamais revenir en arrière ? Comment transformer un jour passé en un jour nouveau ? Et « ***comment atteindraient-ils la foi alors qu'ils en sont si éloignés ?*** » et qu'ils se sont privés de ce qu'Il aime et qu'Il agrée, et savent que ce qu'ils ont acquis n'est jamais acquis par une personne raisonnable.

Les maîtres disent que l'interruption la plus pénible, c'est l'interruption des souffles. Lorsque le souffle des « maîtres des souffles » s'élève, ils s'élèvent avec lui vers leur Bien-Aimé et l'escortent avec leur amour et leur désir. Lorsqu'ils veulent le repousser, ils ne le font que par un autre souffle identique. Tous leurs souffles sont par Dieu ﷻ, vers Dieu et habillés d'amour, de désir et de familiarité. Ils ne perdent aucun souffle avec Dieu, sauf quand le sommeil les gagne. Et beaucoup parmi eux gardent cet état même durant leur sommeil, car leur esprit et leur cœur

876. *Ibid.*, pp. 90-91.

sont habillés de cet amour. Ainsi, les temps de leur sommeil et de leur éveil sont protégés. Il ne faut pas nier cet état, car quand l'amour domine le cœur et le soumet, il provoque inévitablement cela.

En résumé, l'auteur entend que les pensées disparaissent rapidement, comme les nuages, et que le temps s'épuise et ce qui revient vers toi, ce ne sont que ses effets et ses statuts. C'est donc à toi de choisir ce que tu aimerais recevoir de ton temps : il sera dit aux bienheureux : « ***Mangez et buvez agréablement pour ce que vous avez avancé dans les jours passés*** »[877] et aux malheureux : « ***Voilà le prix de votre jubilation sur terre, sans raison, ainsi que de votre joie immodérée*** »[878].

L'auteur des *Manāzil* continue : « (3) Le troisième degré, c'est la jalousie du gnostique d'un œil (*'ayn*) couvert par un écran (*ghayn*), d'un secret dissimulé par un voile (*rayn*), d'un souffle attaché à un espoir ou tourné vers un don »[879].

C'est-à-dire qu'il est jaloux par rapport au regard du cœur qui est couvert par un voile et un écran. Le *ghayn* est un écran ou un rideau extrêmement fin ; le *ghaym* est un voile moins fin, c'est celui de la majorité des croyants ; et le *rayn*, ou *rān*, est un voilé épais, c'est celui des mécréants. Le « secret », ici, est soit la réalité subtile de l'esprit, soit l'état entre le serviteur et Dieu ﷻ.

Lorsque le serviteur est couvert par le *rayn* de l'âme et de la nature, il implore la protection de Dieu ﷻ, comme la personne torturée implore quand on la torture, par jalousie de son secret par rapport à ce *rayn*.

Quant au « souffle attaché à un espoir », cela signifie que le « détenteur de souffle » est jaloux de son âme si son souffle s'accroche à l'espoir d'une récompense et non à la Volonté de Dieu et à Son Amour ; et au souffle « tourné vers un don », c'est-à-dire que le serviteur se tourne vers le don plutôt que vers Dieu, or il ne doit se tourner que vers Dieu ﷻ, car c'est Lui le Donateur, le Riche et le Digne de louange. Et Dieu est Plus Savant.

---

877. Coran 69 : 24.
878. Coran 40 : 75.
879. *Manāzil*, op. cit., p. 91.

Chapitre 61
La Station du désir (*ash-Shawq*)

Parmi les stations de «***c'est Toi que nous adorons et c'est à Toi que nous demandons de l'aide***», il y a la station du désir.

Le Très-Haut dit: «***Celui qui espère rencontrer Dieu, le terme fixé par Dieu va certainement arriver***»[880]. Les exégètes ont dit: C'est une consolation et un réconfort pour ceux qui désirent Dieu ﷻ. En d'autres termes: «Je sais que celui qui espère Me rencontrer brûle de désir pour Moi. Je lui ai fixé un terme qui sera imminent et inéluctable, car tout ce qui doit arriver est imminent». Il y a dans ce verset une allusion subtile à la causalité entre ceux qui désirent Dieu ﷻ et l'espoir de Sa Rencontre:

«*Sans la causalité de l'espoir, l'âme de l'amant / Serait consumée par les pleurs et le désir*

Peu s'en faut que son cœur ne fonde / A cause des regrets et des feux qu'il endure

Puis, le vent de l'espoir l'atteint / Et ces feux se calment par la rencontre.»

Le Prophète ﷺ disait: «*Mon Dieu, je Te demande de m'accorder le plaisir de voir Ton Visage et le désir de Te rencontrer*»[881]. Les savants ont dit que le Prophète ﷺ désirait constamment rencontrer Dieu ﷻ, et ce désir ne l'a jamais abandonné. Le désir est divisé en cent parts: quatre-vingt-dix-neuf ont été données au Prophète ﷺ et une part a été divisée entre les membres de sa communauté. Par cette invocation, le Prophète ﷺ voulait que cette part soit augmentée par le désir qui était propre à lui, et Dieu est Plus Savant.

Définitions du désir

Le désir est l'un des effets et des statuts de l'amour. C'est le voyage du cœur vers le Bien-Aimé en toutes circonstances. Les savants ont dit: «Le désir, c'est l'excitation des cœurs par la rencontre du Bien-Aimé», «C'est un feu qui s'allume dans les parties internes du cœur et dont les flammes se propagent et consument les cœurs, et déchirent les foies». L'amour est plus élevé que le désir, car le désir est généré par l'amour et parce que son augmentation et sa diminution en dépendent.

Yaḥya Ibn Mu'ādh ﵀ a dit: «Le signe du désir consiste en le sevrage des membres par rapport aux plaisirs.» Abū 'Uthmān an-Nisābūrī, que Dieu lui fasse miséricorde, a dit: «Le signe du désir consiste à aimer la mort et à l'attendre avec

880. Coran 29: 5.
881. An-Nasā'ī, *Sunan*, III, 55 et Aḥmad, IV, 264.

un esprit serein et reposé. C'était l'état de Joseph ﷺ, quand il fut jeté dans le puits, il n'a pas dit : « Fais-moi mourir» , et quand il fut jeté en prison, il n'a pas dit : « Fais-moi mourir» , mais quand il fut investi du pouvoir, en sécurité et à l'aise, il dit : ***Fais-moi mourir soumis à Toi et place-moi parmi les vertueux !***[882] » Ibn Khafīf a dit : « Le désir, c'est quand le cœur trouve le repos dans l'extase et aime la rencontre dans la proximité ». Un maître a dit : « Le désir, c'est un feu qui est allumé dans les profondeurs du cœur, qui grossit lors de la séparation et qui s'éteint lors de la rencontre. » Les amoureux divergent sur le point suivant : Est-ce que la rencontre fait disparaître le désir ou pas ? En revanche, ils sont d'accord sur le fait que l'amour ne disparaît pas lors de la rencontre.

Certains ont dit que le désir disparaît lors de la rencontre, car le désir est un voyage du cœur vers celui qu'il aime ; et lorsqu'il arrive auprès de lui, la joie prend la place du désir et peut cohabiter avec l'amour sans la moindre opposition. Quand la contemplation du Bien-Aimé domine le cœur, le désir ne frappe plus à sa porte. Quand on demanda à un amant : « Éprouves-tu du désir pour Lui ? » Il répondit : « Non, car on désire ce qui est absent alors que Lui est présent. » D'autres soufis ont dit : « Le désir augmente quand on se rapproche et à l'arrivée et ne disparaît pas, car avant l'arrivée, il dépendait de l'information et de la connaissance, alors qu'après, il dépend du regard et de la contemplation ». Le poète a dit :

« *Si le désir devait atteindre son sommet un jour /*

Ce serait quand la tente [de l'amant] sera proche de la tente [de sa bien-aimée]. »

Junayd a rapporté avoir entendu Sarī as-Saqaṭī dire : « Le désir est la station la plus élevée pour le gnostique s'il parvient à l'atteindre. Et quand il accède à cette station et s'y établit, elle le détourne de tous ses autres désirs. Voilà pourquoi les habitants du Paradis éprouvent en permanence le désir de Dieu ﷻ, bien qu'ils soient proches de Lui et qu'ils Le voient. » Un autre maître a dit : « Ce qui prouve que le désir est plus fort lors de la rencontre, c'est le fait que l'amant pleure quand il rencontre son bien-aimé. C'est l'intensité du désir et du bien-être qui font pleurer l'amant, et ce n'est pas ce qu'il éprouve quand il est loin de son bien-aimé. »

Certains disent que le désir est le mouvement du cœur et son excitation par rapport à la rencontre du Bien-Aimé, qu'il disparaît lors de la rencontre, mais qu'il est suivi par un autre désir plus intense provoqué par la douceur de l'union et la contemplation de la Beauté du Bien-Aimé. Ce désir augmente par la rencontre et la proximité et donc ne disparaît pas. Certains ont donné au premier désir le nom de *Shawq* et au deuxième le nom d'*Ishtiyāq*. Qushayrī a dit : « J'ai entendu le professeur Abū 'Alī ad-Daqqāq expliquer la différence entre *ash-Shawq* et *al-Ishtiyāq*.

---

882. Coran 12 : 101.

Il a dit: *Ash-Shawq* est apaisé par la rencontre, mais *al-Ishtiyāq* ne disparaît pas par la rencontre. Voilà pourquoi les soufis déclament:

« *Lorsque les yeux Le voient, le regard ne revient jamais / Sans être suivi par un autre encore plus brûlant de désir.* »

An-Naṣrabādhī a dit: « Toutes les créatures ont accès à la station du *Shawq*, mais non à celle de l'*Ishtiyāq*, car ceux qui y entrent s'y perdent sans laisser de traces. » À propos de la parole de Moïse ﷺ: « ***Seigneur, je me suis hâté d'aller vers Toi pour que Tu sois satisfait*** »[883], Abū 'Alī ad-Daqqāq a dit: « Cela signifie: « par désir pour Toi ». Il a caché le désir sous le mot « satisfaction ». » Un maître a dit: Les gens qui désirent rencontrer Dieu ﷻ « sirotent » la douceur de la Proximité à leur arrivée. C'est un nectar plus doux que le miel le plus pur dont ils s'enivrent et se délectent. Un autre a dit: « Chaque chose désire rencontrer celui qui désire rencontrer Dieu. » Un soufi a dit: « Quand je m'immerge dans le désir de Dieu, les choses me désirent et je les fais toutes attendre. » Le poète a dit:

« *Quand les chevaux désirent les abreuvoirs et que l'on les éloigne de l'eau / Alors les abreuvoirs les désirent.* »

Lorsque le parent d'une vieille femme rentra après une longue absence, ses parents et ses proches se réjouirent, mais la vieille femme se mit à pleurer et quand on lui demanda pourquoi elle pleurait, elle répondit: « L'arrivée de ce jeune homme m'a rappelé le Jour de l'Arrivée auprès de Dieu. »

« *Ô toi dont le désir te pousse à te plaindre: / Sois patient; tu rencontreras peut-être ta bien-aimée demain?* »

On rapporte qu'un jour, alors que le Prophète David ﷺ, était parti seul dans le désert, Dieu ﷻ lui révéla: « Pourquoi es-tu seul? » David répondit: « Seigneur, mon cœur s'est tellement rempli du désir de Te rencontrer qu'il s'est opposé à la compagnie des hommes. » Dieu ﷻ lui dit: « Retourne vers eux! Si tu Me ramènes un esclave en fuite, J'inscrirai ton nom dans la Table Gardée parmi les gens sagaces. »

L'auteur des *Manāzil* dit: « Le désir (*Shawq*), c'est quand le cœur souffle en direction de l'absent. Dans la doctrine de cette communauté [= les soufis], le défaut du désir est terrible. Le désir est éprouvé vis-à-vis de l'absent, alors que la doctrine de cette communauté repose sur la contemplation. Et c'est en raison de ce défaut que le Coran n'a pas mentionné son nom »[884].

L'auteur a commencé ce chapitre par la Parole divine: « ***Celui qui espère la rencontre avec Dieu doit savoir que le terme fixé par Dieu est proche*** »[885]

883. Coran 20: 84.
884. *Manāzil*, op. cit., p. 91.
885. Coran 29: 5.

et c'est comme si, pour lui, l'espérance était synonyme de désir dans le langage symbolique et non dans le langage de l'exégèse, ou que l'espérance indique nécessairement le désir, et non par conformisme ou convention.

Sa parole : « le cœur souffle en direction de l'absent » signifie le voyage du cœur et son transport. Quant au « défaut » du désir dont il parle, nous avons déjà dit qu'il y a des gens qui considèrent que le désir lors de la rencontre est plus parfait que le désir lors de l'absence, et de leur point de vue, le désir ne contiendrait donc aucun défaut. Quant à ceux qui disent que le désir est le voyage du cœur vers son bien-aimé lorsque celui-ci est absent, leur point de vue s'accorde avec celui de l'auteur. Lorsqu'il dit : « dans la doctrine de cette communauté », à savoir l'annihilation, il entend que celle-ci repose sur la contemplation dont le début, comme il l'a déclaré lui-même, est l'amour, à savoir la fin des stations aspirants ; alors que l'annihilation se produit avec la contemplation et qu'avec celle-ci, il n'y a pas de rôle pour le désir.

Certains peuvent dire que cela est faux pour diverses raisons.

La première, c'est que la contemplation ne fait pas disparaître le désir mais l'augmente, comme nous l'avons dit précédemment.

La deuxième, c'est qu'il n'y a pas de contemplation plus parfaite que celle des habitants du Paradis, et le jour du supplément, à savoir le vendredi, leur désir s'intensifie comme il est rapporté dans la Tradition. Par ailleurs, ce qu'ils désirent le plus au Paradis, c'est de voir leur Seigneur et d'écouter Ses Paroles. En effet, dans le *Ḥadīth* rapporté par Ibn 'Umar et d'autres Compagnons, il est dit : « *Le plus haut degré du Paradis, c'est celui où les gens verront le Visage de leur Seigneur deux fois par jour* »[886]. Il est connu que le désir de cette vision avant sa réalisation est plus fort que tout autre désir, et que la contemplation des gens du Paradis est certainement plus complète que celle des gens de ce bas-monde.

La troisième, c'est qu'il impossible d'atteindre dans ce bas-monde une contemplation qui élimine complètement le désir, et celui qui prétend le contraire n'est qu'un menteur. Si cela n'a pas été possible pour l'interlocuteur de Dieu, Moïse le fils de 'Imrān ﷺ, comment le serait-il pour d'autres de rang inférieur ? Quelle est donc cette contemplation des soufis qui ferait disparaître le désir ? Serait-ce la contemplation parfaite et directe avec les yeux ? Dieu ﷻ est infiniment au-dessus de ce genre de mensonge ! Ou s'agit-il de la contemplation du cœur à travers des voiles dont Dieu seul connaît le nombre ? Et est-ce que cette contemplation met fin au désir, bien que la raison, la nature et la réalité disent le contraire ? Celui qui contemple certains aspects de son bien-aimé désirera contempler tous les autres, et sa contemplation partielle sera la cause de l'augmentation de son désir

886. Aḥmad, II, 13.

à une contemplation plus complète et parfaite. Quel est donc le défaut du désir et quelle est la contemplation qui empêche le désir ? La réponse est claire et seules les personnes hautaines et orgueilleuses peuvent nier l'évidence. Et Dieu est Plus Savant.

Les degrés du désir

L'auteur des *Manāzil* dit : « Il existe trois degrés de désir (*Shawq*). (**1**) Le premier, c'est le désir du dévot pour le Paradis, afin que celui qui a peur soit rassuré, celui qui est triste soit heureux et celui qui espère obtienne le succès »[887].

C'est-à-dire que le désir du dévot pour le Paradis renferme ces trois choses :

La réalisation de la sécurité qui suscite l'espoir. Car la peur qui n'est pas accompagnée par l'espoir n'encourage pas à l'action et pousse au désespoir.

La joie de ceux qui sont tristes. En effet, la tristesse qui n'est pas accompagnée par la joie est mortelle. Sans le souffle de la joie, les forces de l'individu triste seraient immobilisées et sa tristesse continuerait. Mais quand le souffle de la joie l'accompagne, la tristesse disparaît.

Le souffle du succès. Car si l'individu qui espère n'est pas accompagné par le souffle du succès, son espoir meurt. Et Dieu est Plus Savant.

L'auteur continue : « (**2**) Le deuxième degré, c'est le désir pour Dieu, Puissant et Majestueux, qui est semé par l'amour qui pousse au bord des Grâces et qui attache le cœur à Ses Saints Attributs. Il désire alors avoir accès à la vision des douceurs de Sa Générosité, des Signes de Sa Bonté et des Marques de Sa Grâce. C'est un désir qui est couvert par le voile des bienfaits, qui est attiré par les intérêts et auquel la patience résiste. »

Le désir pour Dieu ﷻ ne s'oppose pas au désir pour le Paradis. La meilleure chose au Paradis est la Proximité et la Vision de Dieu, l'audition de Sa Parole et Sa Satisfaction. Certes, le simple désir de nourritures, de boissons et de houris au Paradis est inférieur au désir des amoureux de Dieu, et il n'y a aucune similitude entre ces deux désirs. Ce désir comporte deux degrés : un désir semé par l'amour et causé par la Bienfaisance et la Grâce, et c'est celui à propos duquel l'auteur a dit qu'il « est semé par l'amour qui pousse au bord des Grâces ». Il est causé par la constatation de la Grâce divine, de Ses Bienfaits et de Ses Faveurs. Nous avons déjà expliqué cela dans le chapitre sur l'amour, et avons montré que l'amour des Noms et des Attributs est plus parfait et plus fort que l'amour de la Bienfaisance et des Faveurs.

---

887. *Manāzil*, op. cit., p. 92.

Quand l'auteur dit qu'il « est semé par l'amour qui pousse au bord des Grâces », à savoir sur leurs côtés, il entend qu'il n'est pas assez ferme et fort et qu'il fait partie des plantes qui se trouvent aux alentours des Grâces et non des plantes des Noms et des Attributs.

Quand il dit qu'il « attache le cœur à Ses Saints Attributs », il entend les Attributs spécifiques aux Grâces et à la Bienfaisance, comme le Bon, le Gracieux, le Bienveillant, le Libéral, le Donateur, le Pardonneur, etc. Et il emploie le mot « Saints » pour souligner leur pureté et le fait qu'ils sont complètement étrangers aux définitions qu'en donnent les hérétiques, les assimilationnistes et les négateurs. Nous disons qu'il vise ces Attributs particuliers pour deux raisons : Parce que l'attachement du cœur aux Attributs en général se produit dans le troisième degré ; Parce que le fruit de cet attachement est le désir du serviteur de voir les douceurs de la Générosité de son Seigneur, Ses Bienfaits, Ses Faveurs, les Signes de Sa Bonté et les Marques de Sa Grâce en sa faveur.

L'auteur dit que « c'est un désir qui est couvert par le voile des bienfaits », car c'est un désir incomplet et qui n'est pas exclusivement affecté à l'Essence du Bien-Aimé, car les bienfaits qui lui parviennent le voilent par rapport au Bienfaiteur. Il dit qu'il « est attiré par les intérêts », car lorsque ce désir est accompagné par la joie, il est mélangé avec certains intérêts. Il ajoute que « la patience lui résiste », c'est-à-dire que le serviteur devient plus fort en patience et que celle-ci résiste à son désir mais ne le domine pas, contrairement à ce qui se produit dans le troisième degré.

Puis, l'auteur des *Manāzil* poursuit : « **(3)** Le troisième degré, c'est un feu allumé par le pur amour, qui trouble le bien-être, qui capture le réconfort (*Salwa*)[888] et qui rend insatisfait de tout lieu de séjour autre que celui de la Rencontre »[889].

L'auteur dit qu'il « trouble le bien-être », car il empêche le serviteur de jouir des plaisirs de la vie et qu'il « capture le réconfort », car il le saisit violemment ; et il « rend insatisfait de tout lieu de séjour autre que celui de la Rencontre », car rien ne le satisfait comme lieu de séjour en dehors du « lieu » de rencontre avec le Bien-Aimé », et cet état ne peut donc pas être combattu par la patience.

À SUIVRE – TOME III

888. *As-Salwa* : l'affranchissement du poids de l'amour et de l'oubli du bien-aimé.
889. *Manāzil*, op. cit., p. 92.

TABLE DES MATIÈRES

TOME I :

TOME II :

TOME III :

تم بحمد الله

Impression achevée en novembre 2023

La qualité au meilleur prix

SOFIAPRINT

01 60 34 37 50

Whatsapp (message uniquement) : 07 69 90 13 32

print@sofiadis.fr

Ibn Qayyim Al-Jawziyya

Les Degrés des itinérants

• Madārij as-Sālikīn fī sharḥ manāzil as-sā'irīn •

Traduit par Hassan Boutaleb (Traduction intégrale inédite)

Madârij as-Sâlikîn, connu sous le titre *Les Sentiers des itinérants*, est proposé ici dans sa version intégrale. Dans cet ouvrage monumental, Ibn Qayyim al-Jawziyya fait le commentaire de l'œuvre d'Al-Ansarî, et débute par une exploration approfondie de la sourate qui « ouvre » le Coran : la *Fatiḥa*. Il est question de la guidance, de ses degrés et de l'Unicité qui resplendit par les Noms et les Attributs divins.

Peu à peu, avec un style qui reflète l'élévation de la réflexion et la finesse d'analyse, l'auteur nous entraîne le long des sentiers qu'empruntent le croyant pour se rapprocher de son Seigneur. Il nous montre les étapes, les détaille ou les résume, facilitant toujours notre route. Il expose également, afin d'y répondre avec précision, les jugements des savants de son époque éloignés de la vérité, nous conduisant ainsi à la science utile et à l'œuvre vertueuse, provisions indispensables.

Les thèmes étudiés sont nombreux, comme les jalons d'un cheminement spirituel : l'adoration, ses catégories, ses fondements, la servitude (du corps, de la langue, etc.), le repentir, les péchés, la crainte, la vigilance, le recueillement, l'humilité, l'ascèse, la sincérité, la certitude, la patience, la confiance, le *Shukr*, les degrés du *Tawḥîd*, l'amour…

Aussi, pour le lecteur qui plonge dans cet ouvrage d'une richesse incomparable, l'objectif est aussi simple qu'essentiel : comprendre, c'est-à-dire prendre avec soi la sagesse, la saisir pour l'appliquer et se transformer. C'est un livre dont chacun emporte ce qu'il peut, pour lui-même, un livre qui reste à disposition, toujours à (re)découvrir. Un guide spirituel pour acquérir les qualités nécessaires à la marche vers Dieu et l'éducation de l'âme. Très vite, le lecteur se sentira entraîné dans cet élan sincère que l'auteur communique et se verra, à son tour, « accourir vers Allah ». *Fa-firrû ilâ-Llâh… Accourrez vers Allah* ﷻ…

Né en 1292 (691 de l'Hégire) à Damas, Ibn Qayyim al-Jawziyya étudia chez les plus grands maîtres de son temps dont l'illustre Ibn Taymiyya (1263-1328). Ibn Qayyim fut un disciple très fidèle et l'un des plus célèbres savants de son époque. Amoureux des livres et très prolixe, c'est en grande partie grâce à lui que l'œuvre du savant Ibn Taymiyya ainsi qu'une somme considérable de Hadiths touchant à tous les domaines, y compris la médecine, nous furent transmis et explicités. Renommé pour sa piété et son application, Ibn Qayyim combattait avec ardeur les hérésies et les déviations. Il fut emprisonné et torturé à cause de ses prises de position aux côtés de son maître et ne fut relâché qu'après le décès d'Ibn Taymiyya. Il décéda en 1350 (751 de l'Hégire) à Damas.

Atelier graphique Albouraq
www.albouraq.com